

Etrangers à nous- mêmes

Julia Kristeva

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Julia Kristeva

*Etrangers
à nous-mêmes*



■ **Fayard**

Julia Kristeva

Étrangers
à nous-mêmes

Fayard

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

DU MÊME AUTEUR

Epigraphe

Toccata et fugue pour l'étranger

Bonheur brûlé

La perte et le défi

Souffrance, exaltation et masque

Écart

Assurance

Morcellement

Une mélancolie

Ironistes et croyants

Rencontrer

Seule liberté

Une haine

Le silence des polyglottes

« ... les anciens désaccords avec le corps » (Mallarmé)

Immigrés, donc travailleurs

Esclaves et maîtres

Parole nulle ou baroque

Orphelins

Avez-vous des amis?

Le « cas Meursault » ou « Nous sommes tous des Meursault »

Sombres origines

Explosion : sexe ou maladie

Une errance ironique ou la mémoire polymorphe de Sébastien Knight

Pourquoi la France?

Les Grecs entre Barbares, suppliants et métèques

Les premiers étrangers : des étrangères (de Io aux Danaïdes)

Suppliants et proxènes

Le statut des étrangers à l'époque archaïque

Les Barbares et les Météques à l'époque classique

Le cosmopolitisme hellénistique

La conciliation stoïcienne: universalisme...

... et perversion

Le peuple élu et l'élection de l'étrangeté

Étranger ou prosélyte

Ruth la Moabite

Saint Paul et saint Augustin : thérapie de l'exil et pèlerinage

Paul cosmopolite

La nouvelle Alliance

Civitas peregrina

Caritas

Hospitalité pèlerine

Le Bas-Empire: une intégration des pèlerins

L'étranger fluide au Moyen Âge : quelle aubaine?

De quel droit êtes-vous étranger ?

Jus solis, jus sanguinis

Homme ou citoyen

Sans droits politiques

Un droit au rabais?

Penser le trivial

Cette Renaissance, « d'une contexture si informe et diverse »...

Dante l'exilé: du « goût du sel » au « miroir d'or »

L'État machiavélique

Du merveilleux Rabelais aux merveilles du monde en passant par Érasme

Thomas More: une drôle d'Utopie

Le moi universel de Michel de Montaigne

« Une esjouissance constante »

Des cannibales et des cochons

Voyages, cosmographies, missions

Un Gaulois cosmopolite

Des Lumières et des étrangers

Montesquieu: le tout-politique et le privé

L'étranger: alter ego du philosophe

L'étrange homme, le cynique et le cosmopolite

La culture serait-elle française?

Droits de l'homme et du citoyen

Les étrangers pendant la Révolution

L'universalité ne serait-elle pas... notre propre étrangeté ?

Kant pacifiste universaliste

La nation patriote entre le « sens commun » et le « Volksgeist »

Le nationalisme comme intimité : de Herder aux romantiques

Freud: « heimlich/unheimlich » - l'inquiétante étrangeté

L'autre, c'est mon (propre) inconscient

Une sémiologie de l'inquiétante étrangeté

Des sujets, des artistes et... un roi

L'étrange au-dedans de nous

Pratiquement...

© 1988, Librairie Arthème Fayard.
978-2-213-65109-5

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard, NRF :

Soleil noir, dépression et mélancolie, 1987.

Aux Éditions Denoël, collection L'Infini :

Histoires d'amour, (Folio essais/Gallimard, 1985).

Aux Éditions du Seuil, collection Tel Quel :

Σημειωτική *Recherches pour une sémanalyse*, 1969.

La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle, Lautréamont et Mallarmé, 1974.

La traversée des signes (ouvrage collectif), 1975.

Polylogue, 1977.

Folle vérité (ouvrage collectif), 1979.

Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection, 1980.

Le langage, cet inconnu, coll. Points, 1981 (SGPP, 1969).

Chez d'autres éditeurs :

Le texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, La Haye, Mouton, 1970.

Des chinoises, Éditions Des femmes, 1974.

Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi, Hachette, coll. Textes du XX^e siècle, 1985.

Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère...
BAUDELAIRE.

*Mais ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est
étranger.*
HÖLDERLIN.

En étrange pays dans mon pays lui-même.
ARAGON.

Toccata et fugue pour l'étranger

Étranger : rage étranglée au fond de ma gorge, ange noir troublant la transparence, trace opaque, insondable. Figure de la haine et de l'autre, l'étranger n'est ni la victime romantique de notre paresse familiale, ni l'intrus responsable de tous les maux de la cité. Ni la révélation en marche, ni l'adversaire immédiat à éliminer pour pacifier le groupe. Étrangement, l'étranger nous habite : il est la face cachée de notre identité, l'espace qui ruine notre demeure, le temps où s'abîment l'entente et la sympathie. De le reconnaître en nous, nous nous épargnons de le détester en lui-même. Symptôme qui rend précisément le « nous » problématique, peut-être impossible, l'étranger commence lorsque surgit la conscience de ma différence et s'achève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers, rebelles aux liens et aux communautés.

L' « étranger », qui fut l' « ennemi » dans les sociétés primitives, peut-il disparaître dans les sociétés modernes? Nous rappellerons quelques moments de l'histoire occidentale où l'étranger a été pensé, accueilli ou rejeté, mais où aussi la possibilité d'une société sans étrangers a pu être rêvée à l'horizon d'une religion ou d'une morale. La question, encore et peut-être toujours utopique, se pose de nouveau aujourd'hui face à une intégration économique et politique à l'échelle de la planète : pourrions-nous intimement, subjectivement, vivre avec les autres, vivre *autres*, sans ostracisme mais aussi sans nivellement ? La modification de la condition des étrangers qui s'impose actuellement conduit à réfléchir sur notre capacité d'accepter de nouveaux modes d'altérité. Aucun « Code de nationalité » ne saurait être praticable sans la lente maturation de cette question en chacun et pour chacun.

Ennemi à abattre dans les groupes humains les plus sauvages, l'étranger devient, dans l'orbe des constructions religieuses et morales, un homme différent qui, pourvu qu'il y adhère, peut être assimilé à l'alliance des « sages », des « justes » ou des « naturels ». Dans le stoïcisme, le judaïsme, le christianisme et jusqu'à l'humanisme des Lumières, les figures varient de cette acceptation qui, malgré ses limites et ses défauts, demeure un rempart sérieux contre la xénophobie. La violence du problème posé par l'étranger aujourd'hui tient sans doute aux crises des constructions religieuses et morales. Elle est due surtout au fait que l'absorption de l'étrangeté proposée par nos sociétés se révèle inacceptable pour l'individu moderne, jaloux de sa différence non seulement nationale et éthique, mais essentiellement subjective, irréductible. Issu de la révolution bourgeoise, le nationalisme est devenu le symptôme

d'abord romantique, ensuite totalitaire, des XIX^e et XX^e siècles. Or, s'il s'oppose aux tendances universalistes (qu'elles soient religieuses ou rationalistes) et tend à cerner, voire pourchasser l'étranger, le nationalisme n'en aboutit pas moins, par ailleurs, à l'individualisme particulariste et intransigeant de l'homme moderne. Mais c'est peut-être à partir de la subversion de cet individualisme moderne, à partir du moment où le citoyen-individu cesse de se considérer comme uni et glorieux, mais découvre ses incohérences et ses abîmes, ses « étrangetés », en somme, que la question se pose à nouveau : non plus de l'accueil de l'étranger à l'intérieur d'un système qui l'annule, mais de la cohabitation de ces étrangers que nous reconnaissons tous être.

Ne pas chercher à fixer, à chosifier l'étrangeté de l'étranger. Juste la toucher, l'effleurer, sans lui donner de structure définitive. Simplement en esquisser le mouvement perpétuel à travers quelques-uns des visages disparates déployés sous nos yeux aujourd'hui, à travers quelques-unes de ses figures anciennes changeantes dispersées dans l'histoire. L'alléger aussi, cette étrangeté, en y revenant sans cesse — mais de plus en plus rapidement. S'évader de sa haine et de son fardeau, les fuir non par le nivellement et l'oubli, mais par la reprise *harmonieuse* des différences qu'elle suppose et propage. *Toccatas et Fugues* : les pièces de Bach évoquent à mes oreilles le sens que je voudrais moderne de l'étrangeté reconnue et poignante, *parce que* soulevée, soulagée, disséminée, inscrite dans un jeu neuf en formation, sans but, sans borne, sans fin. Étrangeté à peine effleurée et qui, déjà, s'éloigne.

Bonheur brûlé

Y a-t-il des étrangers heureux?

Le visage de l'étranger brûle le bonheur.

D'abord, sa singularité saisit : ces yeux, ces lèvres, ces pommettes, cette peau pas comme les autres le distinguent et rappellent qu'il y a là *quelqu'un*. La différence de ce visage révèle en paroxysme ce que tout visage devrait dévoiler au regard attentif : l'inexistence de la banalité chez les humains. Pourtant, c'est le banal, précisément, qui constitue une communauté pour nos habitudes quotidiennes. Mais cette saisie, qui nous captive, des traits de l'étranger à la fois appelle et rejette : « Je suis au moins aussi singulier et donc je l'aime », se dit l'observateur; « or je préfère ma propre singularité et donc je le tue », peut-il conclure. Du coup de cœur au coup de poing, le visage de l'étranger force à manifester la manière secrète que nous avons d'envisager le monde, de nous dévisager tous, jusque dans les communautés les plus familiales, les plus closes.

De plus, ce visage si *autre* porte la marque d'un seuil franchi qui s'imprime irrémédiablement dans un apaisement ou une inquiétude. Qu'elle soit troublée ou joyeuse, l'expression de l'étranger signale qu'il est « en outre ». La présence d'une telle frontière interne à tout ce qui se montre réveille nos sens les plus archaïques par un goût de brûlure. Souci ou ravissement brûlés, déposés là dans ces traits autres, sans oubli et sans ostentation, comme une invitation permanente à quelque voyage inaccessible, irritant, dont l'étranger n'a pas le code mais dont il garde la mémoire muette, physique, visible. Ce n'est pas que l'étranger semble nécessairement absent, étourdi ou hagar. Mais l'insistance d'une doublure — bonne ou mauvaise, plaisante ou mortifère - trouble l'image jamais uniforme de sa face et lui imprime la marque ambiguë d'une cicatrice - son bien-être à lui.

Car, curieusement, par-delà le trouble, ce dédoublement impose à l'autre, observateur, la sensation d'un bonheur spécial, quelque peu insolent, chez l'étranger. Le bonheur semble l'emporter *malgré tout*, parce que quelque chose a été définitivement dépassé : c'est un bonheur de l'arrachement, de la course, espace d'un infini promis. Bonheur cependant incurvé, d'une discrétion peureuse, malgré son intrusion perçante, puisque l'étranger continue de se sentir menacé par le territoire d'autrefois, happé par le rappel d'un bonheur ou d'un désastre - toujours excessifs.

Peut-on être étranger et heureux? L'étranger suscite une idée neuve du bonheur. Entre fugue et origine : une limite fragile, une homéostasie provisoire. Posé, présent, parfois certain, ce bonheur se sait pourtant en transit, comme le feu qui ne brille que parce qu'il consume. Le bonheur étrange de l'étranger est de maintenir cette éternité en fuite ou ce transitoire perpétuel.

La perte et le défi

Une blessure secrète, souvent inconnue de lui-même, propulse l'étranger dans l'errance. Ce mal-aimé ne la reconnaît pourtant pas : le défi fait taire chez lui la plainte. Rares sont ceux qui, comme certains Grecs (telles *Les Suppliantes* d'Eschyle), les Juifs (les fidèles au mur des Lamentations) ou les psychanalystes, conduisent l'étranger à avouer une supplication humiliée. « Ce n'est pas vous qui m'avez fait du tort », dénie, farouche, cet intrépide, « c'est moi qui ai choisi de partir »; toujours absent, toujours inaccessible à tous. Au plus loin que remonte sa mémoire, elle est délicieusement meurtrie : incompris d'une mère aimée et cependant distraite, discrète ou préoccupée, l'exilé est étranger à sa mère. Il ne l'appelle pas, ne lui demande rien. Orgueilleux, il s'attache fièrement à ce qui lui manque, à l'absence, à quelque symbole. L'étranger serait l'enfant d'un père dont l'existence ne fait aucun

doute, mais dont la présence ne le retient pas. Le rejet d'un côté, l'inaccessible de l'autre : si l'on a la force de ne pas y succomber, il reste à chercher un chemin. Rivé à cet ailleurs aussi sûr qu'inabordable, l'étranger est prêt à fuir. Aucun obstacle ne l'arrête, et toutes les souffrances, toutes les insultes, tous les rejets lui sont indifférents dans la quête de ce territoire invisible et promis, de ce pays qui n'existe pas mais qu'il porte dans son rêve, et qu'il faut bien appeler un au-delà.

L'étranger, donc, a perdu sa mère. Camus l'a bien vu : son Étranger se révèle à la mort de sa mère. On a peu remarqué combien cet orphelin froid, dont l'indifférence peut tourner au crime, est un fanatique de l'absence. Un adhérent de la solitude, y compris au sein des foules, parce qu'il est fidèle à une ombre : secret envoûtant, idéal paternel, ambition inaccessible. Meursault est mort à lui-même, mais exalté d'une ivresse fade qui lui tient lieu de passion : de même son père, pris de vomissement au spectacle d'une exécution, comprend-il que la condamnation à mort est la seule chose vraiment intéressante pour un homme.

Souffrance, exaltation et masque

Les déboires que rencontrera nécessairement l'étranger - il est une bouche en trop, une parole incompréhensible, un comportement non conforme - le blessent violemment, mais par éclairs. Ils le blanchissent imperceptiblement, le rendent lisse et dur comme un caillou, toujours prêt à poursuivre sa course infinie, plus loin, ailleurs. Le but (professionnel, intellectuel, affectif) que certains se donnent dans cette fugue débridée est déjà une trahison de l'étrangeté, car en se choisissant un programme, l'étranger se propose une trêve ou un domicile. Au contraire, selon la logique extrême de l'exil, tous les buts devraient se consumer et se détruire dans la folle lancée de l'errant vers un ailleurs toujours repoussé, inassouvi, inaccessible. Le plaisir de la souffrance est un lot nécessaire dans ce tourbillon insensé, et les *proxènes* de fortune le savent inconsciemment, qui se choisissent des partenaires étrangers pour leur infliger le supplice de leur mépris, de leur condescendance ou, plus sournoisement, de leur lourde charité.

L'étranger est un écorché sous sa carapace d'activiste ou d'infatigable « travailleur immigré ». Il saigne corps et âme, humilié par une situation où, même dans les meilleurs couples, il/elle occupe la place de la bonne à tout faire, de celui/celle qui gêne quand il/elle tombe malade, qui incarne l'ennemi, le traître, la victime. Le plaisir masochiste n'explique qu'en partie sa soumission. Celle-ci, en fait, renforce l'étranger dans son masque : seconde personnalité impassible, peau anesthésiée dont il s'enrobe pour se procurer une cachette où il jouit de mépriser les faiblesses hystériques de son tyran.

Dialectique du maître et de l'esclave?

L'animosité suscitée par l'étranger, ou du moins l'agacement (« Que faites-vous ici, mon vieux, vous n'êtes pas à votre place! »), le surprennent à peine. Il éprouve volontiers une certaine admiration pour ceux qui l'ont accueilli, car il les estime le plus souvent supérieurs à lui-même, que ce soit matériellement, politiquement ou socialement. En même temps, il n'est pas sans les juger quelque peu bornés, aveugles. Car ses hôtes dédaigneux n'ont pas la *distance* qu'il possède, lui, pour se voir et les voir. L'étranger se fortifie de cet intervalle qui le décolle des autres comme de lui-même et lui donne le sentiment hautain non pas d'être dans la vérité, mais de relativiser et de se relativiser là où les autres sont en proie aux ornières de la monovalence. Car eux ont peut-être des choses, mais l'étranger a tendance à estimer qu'il est le seul à avoir une biographie, c'est-à-dire une vie faite d'épreuves - ni catastrophes ni aventures (quoiqu'elles puissent arriver les unes autant que les autres), mais simplement une vie où les actes sont des événements, parce qu'ils impliquent choix, surprises, ruptures, adaptations ou ruses, mais ni routine ni repos. Aux yeux de l'étranger, ceux qui ne le sont pas n'ont aucune vie : à peine existent-ils, superbes ou médiocres, mais hors de la course et donc presque déjà cadavérisés.

Écart

L'indifférence est la carapace de l'étranger : insensible, distant, il semble, dans son fond, hors d'atteinte des attaques et des rejets qu'il ressent cependant avec la vulnérabilité d'une méduse. C'est que l'écart où on le tient répond à celui où il se loge lui-même, reculant jusqu'au noyau indolore de ce qu'on appelle une âme cette humilité qui est, en définitive, une brutalité nette. Là, décapé de sensiblerie, mais aussi de sensibilité, il a la fierté de posséder une vérité qui est peut-être simplement une certitude - capacité de mettre au jour ce que les rapports humains ont de plus abrupt, lorsque la séduction s'éclipse et que cèdent les convenances au profit du verdict des affrontements : choc des corps et des humeurs. Car l'étranger, du haut de cette autonomie qu'il est le seul à avoir choisie quand les autres restent prudemment « entre eux », confronte paradoxalement tout le monde à une a-symbolie qui refuse la civilité et ramène à une violence mise à nu. Le face à face des brutes.

N'appartenir à aucun lieu, aucun temps, aucun amour. L'origine perdue, l'enracinement impossible, la mémoire plongeante, le présent en suspens. L'espace de l'étranger est un train en marche, un avion en vol, la transition même qui exclut l'arrêt. De repères, point. Son temps? Celui d'une résurrection qui se souvient de la mort et d'avant, mais manque la gloire d'être au-delà : juste l'impression d'un sursis, d'avoir échappé.

Assurance

Demeure pourtant l'assurance d'être : de pouvoir s'établir en soi avec une certitude douce et opaque - huître fermée sous la marée ou joie inexpressive des pierres chaudes. Entre les deux bords pathétiques du courage et de l'humiliation contre lesquelles le ballottent les heurts des autres, l'étranger persiste, ancré en lui-même, fort de cet établissement secret, de sa sagesse neutre, du plaisir engourdi par une solitude hors prise.

Narcissisme invétéré? Psychose blanche sous le remous des conflits existentiels? En passant une frontière (... ou deux), l'étranger a transformé ses malaises en socle de résistance, en citadelle de vie. D'ailleurs, resté chez lui, il aurait peut-être été un marginal, un malade, un hors-la-loi... Sans foyer, il propage au contraire le paradoxe du comédien : multipliant les masques et les « faux-selves », il n'est jamais tout à fait vrai ni tout à fait faux, sachant adapter aux amours et aux détestations les antennes superficielles d'un cœur de basalte. Une volonté insensée, mais qui s'ignore, inconsciente, hagarde. La race des durs qui savent être faibles.

C'est dire qu'établi en soi, l'étranger n'a pas de soi. Tout juste une assurance vide, sans valeur, qui axe ses possibilités d'être constamment autre, au gré des autres et des circonstances. *Je* fais ce qu'*on* veut, mais ce n'est pas « moi » - « moi » est ailleurs, « moi » n'appartient à personne, « moi » n'appartient pas à « moi », ... « moi » existe-t-il?

Morcellement

Pourtant, cette dureté en état d'apesanteur est un absolu qui ne dure pas. Le traître se trahit lui-même. Qu'il soit balayeur maghrébin rivé à son balai ou princesse asiatique écrivant ses mémoires dans une langue d'emprunt, dès que les étrangers ont une action ou une passion, ils s'enracinent. Provisoirement, certes, mais intensément. Car le détachement de l'étranger n'est que la résistance avec laquelle il réussit à combattre son angoisse matricide. Sa dureté apparaît comme la métamorphose d'un morcellement archaïque ou potentiel qui risque de réduire au chaos sa pensée et sa parole. Aussi tient-il à ce détachement, à sa dureté - n'y touchons pas.

La flamme qui trahit son fanatisme latent apparaît seulement lorsqu'il s'attache : à une cause, à un métier, à une personne. Il y retrouve alors plus qu'un pays : une fusion où il n'y a pas deux êtres, mais un seul qui se consume, total, anéanti.

Le rang social ou le talent personnel impriment évidemment des variantes sensibles à cet apostolat. Pourtant, quelles que soient leurs différences, tous les étrangers qui ont fait un *choix* ajoutent à leur passion pour l'indifférence un jusqu'aboutisme fervent qui révèle l'origine de leur exil. Car c'est de n'avoir *personne* chez eux pour assouvir cette rage, cette combustion d'amour et de haine, et de trouver la force de ne pas y succomber, qu'ils errent de par le monde, neutres mais consolés d'aménager une distance intérieure contre le feu et la glace qui les avaient autrefois brûlés.

Une mélancolie

La dure indifférence n'est peut-être que le visage avouable de la nostalgie. On connaît l'étranger qui survit tourné vers le pays perdu de ses larmes. Amoureux mélancolique d'un espace perdu, il ne se console pas, en fait, d'avoir abandonné un temps. Le paradis perdu est un mirage du passé qu'il ne saura jamais retrouver. Il le sait d'un savoir désolé qui retourne sa rage à l'égard des autres (car il y a toujours une autre, une méchante cause de mon exil) contre lui-même : « Comment ai-je pu les abandonner ? - Je me suis moi-même abandonné. » Et même celui qui, en apparence, fuit le poison visqueux de la dépression, ne s'en prive pas au fond de son lit, aux moments glauques entre veille et sommeil. Car dans l'entre-deux de la nostalgie, imbibé de parfums et de sons auxquels il n'appartient plus et qui, à cause de cela, le blessent moins que ceux d'ici et de maintenant, l'étranger est un rêveur qui fait l'amour avec l'absence, un déprimé exquis. Heureux?

Ironistes et croyants

Pourtant, il n'est jamais simplement écartelé entre ici et ailleurs, maintenant et avant. Ceux qui se croient ainsi crucifiés oublient que rien ne les fixe plus là-bas et que rien ne les rive encore ici. Toujours ailleurs, l'étranger n'est de nulle part. Mais ne nous y trompons pas : il y a, dans la manière de vivre cet attachement à un espace perdu, deux types d'étrangers qui divisent les déracinés de tous pays, métiers, rangs, sexes... en deux catégories inconciliables. D'une part, ceux qui se consomment dans l'écartèlement entre ce qui n'est plus et ce qui ne sera jamais : les adeptes du neutre, les partisans du vide; durcis ou larmoyants, mais toujours désillusionnés; pas forcément défaitistes, ils donnent souvent les meilleurs des ironistes. D'autre part, ceux qui transcendent : ni avant ni maintenant, mais au-delà, ils sont tendus dans une passion certes à jamais inassouvie, mais tenace, vers une autre terre toujours promise, celle d'un métier, d'un amour, d'un enfant, d'une gloire. Ce

sont des croyants, qui mûrissent parfois en sceptiques.

Rencontrer

La *rencontre* équilibre l'errance. Croisement de deux altérités, elle accueille l'étranger sans le fixer, ouvrant l'hôte à son visiteur sans l'engager. Reconnaissance réciproque, la rencontre doit son bonheur au provisoire, et les conflits la déchiraient si elle devait se prolonger. L'étranger croyant est un incorrigible curieux, avide de rencontres : il s'en nourrit et les traverse, éternel insatisfait, éternel noceur aussi. Toujours vers d'autres, toujours plus loin. Invité, il sait s'inviter, et sa vie est un passage de fêtes désirées mais sans lendemain dont il apprend à ternir immédiatement l'éclat, car il les sait sans conséquence. « On m'accueille, mais ça ne compte pas... Au suivant... Ce n'était qu'une dépense qui garantit la bonne conscience... » Bonne conscience de l'hôte comme de l'étranger. Le cynique est encore plus apte à la rencontre : il ne la cherche même pas, il n'en attend rien, mais il s'y glisse néanmoins, persuadé que même si tout s'écoule, mieux vaut « en » être. Il n'aspire pas aux rencontres, mais elles l'aspirent. Il les vit dans un vertige où, hagard, il ne sait plus qui il a vu ni qui il est.

La rencontre commence souvent par une fête de la bouche : du pain, du sel et du vin. Un repas, communion nutritive. L'un s'avoue bébé affamé, l'autre accueille l'enfant avide : un instant, ils fusionnent dans le rite de l'hospitalité. Mais ce coin de table plaisamment dévorant est parcouru des chemins de la mémoire : on se souvient, on projette, on récite, on chante. Le banquet, nourricier et initialement quelque peu animal, s'élève aux fumées des songes et des idées : les fêtards de l'hospitalité s'allient pour quelque temps aussi par l'esprit. Miracle de la chair et de la pensée, le banquet de l'hospitalité est l'utopie des étrangers : cosmopolitisme d'un moment, fraternité de convives qui apaisent et oublient leurs différences, le banquet est hors temps. Il s' imagine éternel dans l'ivresse de ceux qui n'ignorent pourtant pas sa fragilité provisoire.

Seule liberté

Libre d'attaches avec les siens, l'étranger se sent « complètement libre ». L'absolu de cette liberté s'appelle pourtant solitude. Sans emploi ou sans limite, elle est ennui ou disponibilité suprêmes. Privée d'autres, la libre solitude, comme l'état d'apesanteur des astronautes, détruit les muscles, les os et le sang. Disponible, libéré de tout, l'étranger n'a rien, n'est rien. Mais il est

prêt pour l'absolu, si un absolu pouvait l'élire. « Solitude » est peut-être le seul mot qui n'ait pas de sens. Sans autre, sans repère, elle ne supporte pas la différence qui, seule, discrimine et fait sens. Personne mieux que l'étranger ne connaît la passion de la solitude : il croit l'avoir choisie pour jouir, ou l'avoir subie pour en pâtir, et voilà qu'il s'étiole dans une passion d'indifférence qui, pour être parfois soûlante, est irrémédiablement sans complice. Son paradoxe : l'étranger veut être seul mais avec des complices, et pourtant aucun complice n'est prêt à s'associer à lui au lieu torride de son unicité. Les seuls complices possibles seraient les participants d'une communion dont l'uniformité et la facilité le rebutent, quand, au contraire, le manque de complicité des esprits distingués le renvoie irrémédiablement à sa propre désolation. La complicité est le mirage de l'étranger : plus cuisante quand elle manque, elle est sa seule liaison - utopique, manquée; se présente-t-elle sous la forme jouisseuse de la charité ou de tout autre humanisme bien-pensant, qu'il l'accepte, bien sûr, mais endurci, incrédule, indifférent. L'étranger aspire à la complicité pour mieux en éprouver, dans le refus, la virginité.

Une haine

« Vivre la haine » : l'étranger se formule souvent ainsi son existence, mais le double sens de l'expression lui échappe. Sentir constamment la haine des autres, n'avoir d'autre milieu que cette haine-là. Comme une femme qui se plie, complaisante et complice, au rejet que son mari lui signifie dès qu'elle esquisse le moindre mot, geste, propos. Comme un enfant qui se cache, peureux et coupable, convaincu d'avance de mériter la colère de ses parents. Dans l'univers d'esquives et de faux-semblants qui constituent ses pseudo-rapports aux pseudo-autres, la haine procure à l'étranger une consistance. C'est à cette paroi douloureuse mais sûre et, en ce sens, familière, qu'il se heurte pour s'affirmer présent aux autres et à lui-même. La haine le rend réel, authentique en quelque sorte, solide ou, simplement, existant. Plus encore, elle fait résonner à l'*extérieur* cette autre haine, secrète et inavouable, honteuse au point de s'éteindre, que l'étranger porte *en lui* contre tous, contre personne, contre lui-même, et qui, si elle implosait, serait source de dépression grave. Mais là, aux frontières entre lui-même et les autres, la haine ne le menace pas. Il la guette, rassuré à chaque fois de découvrir qu'elle ne manque pas au rendez-vous, meurtri de toujours rater l'amour, mais presque content de cette permanence — réelle ou imaginaire? - de la détestation.

Vivre avec l'autre, avec l'étranger, nous confronte à la possibilité ou non d'*être un autre*. Il ne s'agit pas simplement - humanistement - de notre aptitude à accepter l'autre; mais d'*être à sa place*, ce qui revient à se penser et à se faire autre à soi-même. Le « Je est un autre » de Rimbaud n'était pas

seulement l'aveu du fantôme psychotique qui hante la poésie. Le mot annonçait l'exil, la possibilité ou la nécessité d'être étranger et de vivre à l'étranger, préfigurant ainsi l'art de vivre d'une ère moderne, le cosmopolitisme des écorchés. L'aliénation à moi-même, pour douloureuse qu'elle soit, me procure cette distance exquise où s'amorce aussi bien le plaisir pervers que ma possibilité d'imaginer et de penser, l'impulsion de ma culture. Identité dédoublée, kaléidoscope d'identités : pouvons-nous être à nous-mêmes un roman-fleuve sans être reçus comme fous ou comme faux? Sans mourir de la haine de l'étranger ou pour l'étranger?

La détestation vous signifie que vous êtes un gêneur, que vous agacez et qu'on va vous le montrer franchement et sans précautions. Personne dans ce pays-ci ne peut vous défendre ni vous venger. Vous ne comptez pour personne, c'est encore bien beau de vous supporter autour de nous. Les civilisés n'ont pas à prendre de gants avec l'étranger : « Tiens, et si ça ne te plaît pas, tu n'as qu'à rester chez toi! » L'humiliation qui rabaisse l'étranger confère à son maître on ne sait quelle grandeur mesquine. Je me demande si le mari de Wanda se serait permis de jouer aussi insolemment les Don Juan, de se découvrir des goûts libertins, d'exhiber ses petites amies qu'elle, hélas! n'avait pas l'humour d'apprécier, si sa femme ne venait pas de Pologne, c'est-à-dire de nulle part, sans famille et sans amis qui constituent, quoi qu'on en dise, un abri pour le narcissisme et un rempart contre les persécutions paranoïdes. Je me demande si sa belle-famille aurait aussi brutalement dépossédé Kwang de son enfant, au moment de sa séparation avec Jacqueline, s'il n'avait pas cette manière incompréhensible de prononcer les mots et d'oublier les verbes, cette façon qu'on disait obséquieuse de se tenir, qui était sa civilité à lui, et cette incapacité de se lier avec ses collègues autour d'un verre, à l'occasion d'une partie de pêche... Mais peut-être que Wanda et Kwang ne souffrent pas de leur étrangeté seule, et que Marie ou Paul pourraient avoir les mêmes problèmes s'ils étaient un peu à part, un peu spéciaux, s'ils ne jouaient pas le jeu, s'ils étaient comme des étrangers de l'intérieur. Ou bien faut-il admettre qu'on devient étranger dans un autre pays parce qu'on est déjà un étranger de l'intérieur?

Le silence des polyglottes

Ne pas parler sa langue maternelle. Habiter des sonorités, des logiques coupées de la mémoire nocturne du corps, du sommeil aigre-doux de l'enfance. Porter en soi comme un caveau secret, ou comme un enfant handicapé — chéri et inutile -, ce langage d'autrefois qui se fane sans jamais vous quitter. Vous vous perfectionnez dans un autre instrument, comme on s'exprime avec l'algèbre ou le violon. Vous pouvez devenir virtuose avec ce

nouvel artifice qui vous procure d'ailleurs un nouveau corps, tout aussi artificiel, sublimé - certains disent sublime. Vous avez le sentiment que la nouvelle langue est votre résurrection : nouvelle peau, nouveau sexe. Mais l'illusion se déchire lorsque vous vous entendez, à l'occasion d'un enregistrement par exemple, et que la mélodie de votre voix vous revient bizarre, de nulle part, plus proche du bredouillis d'antan que du code d'aujourd'hui. Vos maladresses ont du charme, dit-on, elles sont même érotiques, surenchérisent les séducteurs. Personne ne relève vos fautes, pour ne pas vous blesser, et puis on n'en finirait plus, et à la fin on s'en fout. On ne vous signifie pas moins que c'est agaçant quand même : parfois, une levée de sourcils ou un « Pardon? » en volute vous font comprendre que « vous n'en serez jamais », que « ce n'est pas la peine », que « là au moins on n'est pas dupe ». Dupe, vous ne l'êtes pas non plus. Tout au plus êtes-vous croyant, prêt à tous les apprentissages, à tous les âges, pour atteindre - dans cette parole des autres imaginée comme parfaitement assimilée *un jour* - Dieu sait quel idéal, par-delà l'aveu implicite d'une déception due à cette origine qui n'a pas tenu sa promesse.

Ainsi, entre deux langues, votre élément est-il le silence. A force de se dire de diverses manières tout aussi banales, tout aussi approximatives, ça ne se dit plus. Un savant de renommée internationale ironisait sur son fameux polyglottisme en disant qu'il parlait le russe en quinze langues. J'avais, quant à moi, le sentiment qu'il était mutique et que ce silence étale le poussait, parfois, à chanter ou à rythmer des poèmes psalmodiés pour enfin dire quelque chose.

Lorsque Hölderlin s'assimilait au grec (avant de revenir aux sources de l'allemand), il exprimait dramatiquement cette anesthésie de la personne happée par une langue étrangère : « Un signe, tel nous sommes, et de sens nul / Morts à toutes souffrances, et nous avons presque / Perdu notre langage en pays étranger » (*Mnemosyne*).

Coincé dans ce mutisme polyforme, l'étranger peut essayer, au lieu de dire, de faire : de faire le ménage, du tennis, du football, de la voile, de la couture, du cheval, du jogging, des enfants... que sais-je? Ça reste une dépense, ça dépense, et ça propage encore davantage le silence. Qui vous écoute? On vous tolère tout au plus. D'ailleurs, voulez-vous réellement parler?

Pourquoi alors avoir coupé la source maternelle des mots? Qu'imaginiez-vous de ces nouveaux interlocuteurs auxquels vous vous adressez avec une langue artificielle, une prothèse? Étaient-ils pour vous idéalisés ou méprisés? Allons donc! Le silence ne vous est pas seulement imposé, il est en vous : refus de dire, sommeil strié collé à une angoisse qui veut rester muette, propriété privée de votre discrétion orgueilleuse et mortifiée, lumière coupante que ce silence. Rien à dire, néant, personne à l'horizon. Et une complétude impénétrable : diamant froid, trésor secret, soigneusement protégé, hors d'atteinte. Ne rien dire, rien n'est à dire, rien n'est dicible. Au

début, ce fut une guerre froide avec ceux du nouvel idiome, désiré et rejetant; puis la nouvelle langue vous a recouvert comme une marée lente, de mortes eaux. Silence non pas de la colère qui bouscule les mots au bord de l'idée et de la bouche; mais silence qui vide l'esprit et comble le cerveau d'accablement, tel le regard de femmes tristes lové en quelque inexistante éternité.

« ... les anciens désaccords avec le corps » (Mallarmé)

Ne pas être d'accord. Constamment, sur rien, avec personne. Prendre cela avec étonnement et curiosité, comme un explorateur, un ethnologue. S'en lasser, s'emmurer dans son désaccord terni, neutralisé, faute d'avoir le droit de le dire. Ne plus savoir ce qu'on pense au juste, sinon que « ce n'est pas ça » : que les mots, les sourires, les rages, les jugements, les goûts de l'indigène sont exagérés, défaillants, ou seulement injustes et faux, et qu'il ne se doute pas - fier d'être sur son sol - qu'on puisse dire, penser, faire autrement. Alors, pourquoi ne pas le lui dire, « discuter »? Mais de quel droit? Peut-être en prenant soi-même le droit, en défiant l'assurance des autochtones?

Non. Ceux qui n'ont jamais perdu la moindre racine vous paraissent ne pouvoir entendre aucune parole susceptible de relativiser leur point de vue. Alors, quand on est soi-même déraciné, à quoi bon parler à ceux qui croient avoir leurs propres pieds sur leur propre terre? L'oreille ne s'ouvre aux désaccords que si le corps perd pied. Il faut un certain déséquilibre, un flottement sur quelque abîme, pour entendre un désaccord. Pourtant, quand l'étranger — stratège mutique - ne dit pas son désaccord, il s'enracine à son tour dans son propre monde de rejeté que personne n'est censé entendre. L'enraciné sourd au désaccord et l'errant que son désaccord emprisonne se campent ainsi, face à face. Une co-existence apparemment pacifique qui dissimule l'abîme : un monde abîmé, la fin du monde.

Immigrés, donc travailleurs

L'étranger est celui qui travaille. Alors que les indigènes du monde civilisé, des pays avancés, trouvent le labeur vulgaire et arborent les airs aristocratiques de la désinvolture et du caprice (quand ils le peuvent...), vous reconnaîtrez l'étranger à ceci qu'il considère *encore* le travail comme une valeur. Une nécessité vitale certes, l'unique moyen de sa survie, qu'il n'auréole pas nécessairement de gloire mais revendique simplement comme un droit primaire, degré zéro de la dignité. Encore que certains, une fois le minimum satisfait, éprouvent aussi un bonheur aigu à s'affirmer dans et par le travail :

comme si c'était *lui* la terre d'élection, l'unique source de réussite possible, et surtout la qualité personnelle inaltérable, intransmissible, mais transportable par-delà les frontières et les propriétés. Que l'étranger soit un travailleur pourrait sembler un paradoxe facile, déduit de l'existence si discutée des « travailleurs immigrés ». J'ai connu pourtant, dans un village français, des paysans ambitieux venus d'une autre région, plus laborieux que les autres et voulant « faire leur trou » à la force du poignet, haïs d'être des intrus autant que des acharnés, et qui se faisaient traiter (comble de l'insulte aux heures des bagarres) de... Portugais et d'Espagnols! En effet, confiaient-ils, les autres (le mot désignant en ce cas les Français sûrs d'eux-mêmes) ne s'obstinent jamais autant au boulot, il faut vraiment être sans rien et donc, au fond, venir d'ailleurs, pour y tenir à ce point. Or, faisaient-ils dans ce village les sales boulots? Non, simplement, ils faisaient toujours quelque chose, ces « étrangers » venus d'une autre région.

A la deuxième génération, il est vrai, il arrive que ces forcenés se relâchent. Défi aux parents besogneux, ou singerie forcément exagérée des mœurs des indigènes, les enfants d'étrangers sont souvent et d'emblée dans le code de la *dolce vita*, du laisser-aller, voire de la délinquance. Plein de « raisons » à cela, bien entendu.

Mais l'immigrant, lui, n'est pas là pour perdre son temps. Fonceur, bulldozer ou petit malin, selon ses capacités et les circonstances, il ramasse tous les boulots et s'efforce d'exceller dans les plus rares. Dans ceux dont personne ne veut, mais aussi dans ceux auxquels personne n'a pensé. Homme et femme à tout faire, mais aussi pionnier des disciplines d'avant-garde, spécialiste impromptu des métiers insolites ou de pointe, l'étranger s'investit et se dépense. S'il est vrai que, ce faisant, il vise comme tout le monde le bénéfice et l'épargne pour plus tard et pour les siens, son économie passe (pour atteindre ce but, et plus que chez les autres) par une prodigalité d'énergie et de moyens. Puisqu'il n'a rien, puisqu'il n'est rien, il peut tout sacrifier. Et le sacrifice commence par le travail : seul bien exportable sans douane, valeur refuge universelle en état d'errance. Quelle amertume alors, quel désastre quand on n'obtient pas... sa carte de travail!

Esclaves et maîtres

Dialectique du maître et de l'esclave? La mesure des forces change le rapport des forces lui-même. Le poids des étrangers se calcule non seulement à leur supériorité numérique - de ce point de vue, les esclaves n'étaient-ils pas toujours une majorité écrasante? -, mais il vient aussi de notre conscience d'être nous aussi quelque peu étrangers. D'une part, parce que chacun est amené, dans ce monde plus ouvert que jamais, à devenir pour un moment

étranger en tant que touriste ou employé d'une compagnie internationale. D'autre part, parce que la barrière jadis solide entre le « maître » et l' « esclave » est aujourd'hui abolie, sinon dans les inconscients, du moins dans nos idéologies et nos aspirations. Tout indigène se sent plus ou moins « étranger » à sa « propre » place, et cette valeur métaphorique du terme « étranger » conduit d'abord le citoyen à une gêne concernant son identité sexuelle, nationale, politique, professionnelle. Elle le pousse ensuite à une identification - certes sporadique, mais non moins intense - avec l'autre. Dans ce mouvement, la culpabilité tient évidemment sa place, mais elle s'éclipse aussi devant une certaine gloire sournoise d'être un peu comme ces autres « métèques » dont on sait maintenant que, quelque défavorisés qu'ils soient, ils ont le vent en poupe. Un vent qui bouscule, dérange, mais nous porte vers notre propre inconnu et vers on ne sait quel avenir. Ainsi s'établit entre les nouveaux « maîtres » et les nouveaux « esclaves » une complicité secrète, qui n'a pas nécessairement de conséquences pratiques dans la politique ou dans la jurisprudence (même si elles aussi s'en ressentent progressivement, lentement), mais creuse surtout chez l'indigène un soupçon : suis-je vraiment chez moi? suis-je moi? ne sont-ils pas maîtres de l' « avenir »?

Ce pli du soupçon provoque la réflexion chez certains, rarement l'humilité, encore plus rarement la générosité. Mais il suscite aussi la rage régressive et protectionniste chez d'autres : ne faut-il pas se serrer les coudes, rester entre nous, chasser l'intrus, ou au moins le cantonner à « sa » place? Le « maître » se transforme alors en esclave pourchassant son conquérant. Car l'étranger perçu comme un envahisseur dévoile chez l'enraciné une passion ensevelie : celle de tuer l'autre, d'abord craint ou méprisé, puis promu du rang de déchet au statut de persécuteur puissant contre lequel un « nous » se solidifie pour se venger.

Parole nulle ou baroque

Ne pas compter pour les autres. Personne ne vous écoute, la parole n'est jamais à vous, ou bien, lorsque vous avez le courage de l'arracher, elle est vite effacée par les propos plus volubiles et pleins d'aisance de la communauté. Votre parole n'a pas de passé et n'aura pas de pouvoir sur l'avenir du groupe : pourquoi l'écouterait-on? Vous n'avez pas assez d'assiette - « pas de surface sociale » - pour rendre votre parole utile. Désirable, elle peut l'être, surprenante aussi, bizarre ou attirante, soit. Mais de tels appâts sont de faible poids face à l'intérêt — qui précisément manque - des interlocuteurs. L'intérêt est intéressé, il veut pouvoir utiliser vos propos en comptant sur votre influence qui, comme toute influence, est ancrée dans des liens sociaux. Or, précisément, vous n'en avez pas. Vos paroles, fussent-elles fascinantes par leur

étrangeté même, n'auront donc pas de suite, pas d'effet, ne provoquant aucune amélioration de l'image ou de la renommée de vos interlocuteurs. On ne vous écoutera que distrait, amusé, et on vous oubliera pour passer aux choses sérieuses. La parole de l'étranger ne peut compter que sur sa force rhétorique nue, sur l'immanence des désirs qu'il y a investis. Mais elle est dépourvue de tout appui de la réalité extérieure, puisque l'étranger en est précisément tenu à l'écart. Dans ces conditions, si elle ne sombre pas dans le silence, elle devient d'un absolu formalisme, d'une sophistication exagérée - la rhétorique est reine et l'étranger un homme baroque. Gracián et Joyce devaient être étrangers.

Orphelins

Être dépourvu de parents — point de départ de la liberté? Certes, l'étranger s'enivre de cette indépendance, et sans doute son exil lui-même n'est-il d'abord qu'un défi à la prégnance parentale. Qui n'a pas vécu l'audace quasi hallucinatoire de se penser sans parents - exempt de dettes et de devoirs - ne comprend pas la folie de l'étranger, ce qu'elle procure comme plaisir (« Je suis mon seul maître »), ce qu'elle contient d'homicide rageur (« Ni père ni mère, ni Dieu ni maître... »).

Vient cependant le temps de l'orphelinat. Comme toute conscience amère, celle-ci provient des autres. Lorsque les autres vous signifient que vous ne comptez pas parce que vos parents ne comptent pas, qu'invisibles ils n'existent pas, vous vous sentez brusquement orphelin et, parfois, responsable de l'être. Une lumière étrange éclaire alors cette ombre qui était en vous, jubilatoire et coupable, l'ombre de la dépendance originaire, pour la transformer en solidarité avec ceux d'avant, désormais perdus. Comment n'était-il pas implicite que vous étiez toujours avec eux, solidaire de ce passé que les parents seuls connaissent, de la précieuse, de l'exquise douleur que vous ne partagerez avec personne d'autre? Comment ne savent-ils pas, les autres, que vos parents sont toujours à côté de vous, témoins invisibles de vos démêlés avec les indigènes? Eh bien non! ils ne le savent pas, ils ne veulent pas le savoir. Ainsi vous révèlent-ils votre propre rejet loin de ceux que vous avez abandonnés sans vraiment le faire — « je sais bien, mais quand même... ». Ainsi vous révèlent-ils aussi votre propre perversion sournoise. Vous ressentez alors comme meurtriers ces autochtones qui ne vous parlent jamais de vos proches - eh oui! des proches d'autrefois et d'ailleurs, innommables, enterrés dans une autre langue. Ou bien ils y font allusion avec une telle distraction, avec un tel mépris désinvolte que vous finissez par vous demander si ces parents existent vraiment, et dans quel monde fantôme d'un enfer souterrain. Douleur devant ces regards vides qui ne *les* ont jamais vus. Perte de soi devant ces bouches lointaines qui ne mesurent pas l'artifice des paroles qui *les*

invoquent.

Mais, au fait, qui est le meurtrier? Celui qui ignore les miens, ou moi-même qui bâtis ma nouvelle vie comme un fragile mausolée où leur ombre est intégrée, tel un cadavre, au principe de mon errance? L'indifférence des autres vis-à-vis de mes parents me les rend immédiatement miens. La communauté des miens - diaphane, distendue par des milliers de kilomètres et par un oubli diurne quasi permanent - se crée ainsi par la distraction méprisante de mes interlocuteurs à l'égard de mes parents. Devant cette injustice dont je suis la source et la victime, un « nous » émerge. Oh non! je ne les idéalise pas. L'indifférence des autres ne me sert pas à rehausser leur mérite. Je connais trop bien leur petitesse, la mienne... Mais une tendresse pourtant, qui lie l'outre-tombe à la tombe, le survivant que je suis à mes antécédents. J'entends des cloches, un parfum de lait chaud remplit ma gorge : ce sont eux, les parents de l'étranger qui ressuscitent dans mes sens, sous les yeux aveugles du paternalisme méprisant.

Et pourtant non, je n'ai rien à leur dire, à mes parents. Rien. Rien et tout, comme toujours. Si j'essayais - par audace, par chance ou par détresse - de partager avec eux quelques-unes de ces violences qui me rendent si totalement seule, ils ne sauraient pas où je suis, qui je suis, ce qui me heurte chez les autres. Je leur suis désormais étrangère. Ils sont mes enfants qui ne me suivent pas, parfois admiratifs, parfois craintifs, mais déjà meurtris, résignés à être seuls à leur tour, et condamnés à ne pas comprendre. Il faut que j'en prenne mon parti et, avec cette sensation de faim inapaisée dans le corps, après leur avoir parlé, que je me fasse à l'idée que notre « nous » est un mirage chaleureux à maintenir au cœur du désarroi, mais illusoire et privé de force réelle. A moins que ce ne soit précisément la force de l'illusion qui, peut-être, conditionne toutes les communautés, et dont l'étranger éprouve en permanence l'irréalité nécessaire et aberrante.

Avez-vous des amis?

Les amis de l'étranger, à part les belles âmes qui se sentent obligées de faire le bien, ne sauraient être que ceux qui se sentent étrangers à eux-mêmes. Sinon, il existe bien sûr les paternalistes, les paranoïaques et les pervers, qui ont chacun leur étranger d'élection, au point qu'ils l'inventeraient si celui-ci n'existait pas.

Les paternalistes : comme ils nous comprennent, comme ils compatissent, comme ils apprécient nos talents, à condition de montrer qu'ils en ont « plus » - plus de douleur, plus de savoir, plus de pouvoir, y compris celui de nous aider à survivre...

Les paranoïaques : personne n'est davantage exclu qu'eux, et, pour le démontrer, ils choisissent comme toile de fond de leur délire un exclu de base, l'étranger ordinaire, qui sera le confident élu des persécutions dont eux-mêmes souffrent encore plus que lui - avant de « découvrir » dans cet étranger *stricto sensu* l'usurpateur et l'une des causes de leur malheur, car si le monde ne les comprend pas, c'est précisément parce que « les étrangers accaparent maintenant tout l'intérêt de l'opinion »...

Les pervers : leur jouissance est secrète et inavouable, et, cachés dans leur coque, ils y logeraient volontiers un étranger présumé fort content d'élire ainsi domicile, fût-ce au prix d'un esclavage sexuel ou moral qu'on lui offre vicieusement, innocemment...

Alors, il ne resterait aux étrangers qu'à s'unir entre eux? Étrangers de tous les pays, unissez-vous? Pas si simple. Car il faut compter avec le fantasme de domination/exclusion propre à chacun : ce n'est pas parce qu'on est étranger que l'on n'a pas son étranger, et la foi éteinte dans les origines se réveille brusquement sur la terre d'arrivée, pour créer de toutes pièces une identité d'autant plus exclusive qu'elle fut une fois perdue. En France, les Italiens traitent les Espagnols d'étrangers, les Espagnols s'en prennent aux Portugais, les Portugais aux Arabes ou aux Juifs, les Arabes aux Noirs, *et caetera* et vice versa... Et même s'il reste des passerelles entre les uns et les autres (n'est-on pas du même côté par rapport aux autochtones?), celles-ci se brisent inmanquablement lorsque les liens fanatiques ressoudent des communautés cimentées par de purs et durs fantasmes. Ici, sur le sol étranger, la religion des ancêtres abandonnés s'érige en pureté essentielle et l'on s'imagine la préserver mieux que ne le font les parents restés « là-bas ». Enclave de l'autre dans l'autre, l'altérité se cristallise alors en pur ostracisme : l'étranger exclut avant d'être exclu, davantage même qu'on ne l'exclut. Les fondamentalistes sont plus fondamentaux lorsqu'ils ont perdu toute attache matérielle, s'inventant un « nous » de pur symbole qui, faute de sol, s'enracine dans le rite jusqu'à atteindre son essence qu'est le sacrifice.

Le « cas Meursault » ou « Nous sommes tous des Meursault »

Tellement étrange, ce Meursault de Camus (*L'Étranger*, 1942), tellement anesthésié, privé d'émotions, déraciné de toute passion, et sans aucune écorchure avec cela. On le prendrait facilement pour un « *border-line* » ou un « faux-self », pour un quasi-psychotique en somme, plutôt que pour un prototype de l'étranger.

Un « cas », ce Meursault, et pas du tout un « Français type » parmi les Arabes. Évidemment, on peut penser que c'est la mort de sa mère qui l'a arraché à la communauté des gens, comme le fait souvent un deuil. Pourtant,

Meursault semble endosser un deuil endémique. Depuis quand arbore-t-il en effet ce détachement qui affecte ses liens, présumés les plus proches, avec sa mère précisément, à qui il sait n'avoir rien à dire? Depuis longtemps? Depuis toujours? Son deuil est sans mélancolie, clair et coupant comme la lumière d'Oran, désertique, chaud et inéluctable. La passion au point infini d'une brûlure, peut-être, qui équivaut pour le psychisme au point zéro de la congélation : blanche, vide. Du sexe, oui : ses étreintes avec Marie sont intenses et avides, la saveur de leurs bouches dans l'eau troublent de plaisir le lecteur le plus distant, le plus éveillé. Un amour? Ou plutôt du sentiment résorbé en sensation? Un état bizarre en tout cas, où la sensation n'ose pas se réfléchir. Peur ou bien manque de temps, elle s'écoule en peau irisée, en regards suraigus, en narines raffinées... Et en mots, mais en mots brefs, drus, justes. Ils captent une expérience qui croit pouvoir passer dans la parole sans transiter par le psychisme. Jusqu'à l'éblouissement final : nulle méchanceté ni colère contre les Arabes, nulle affection visqueuse pour leur adversaire Raymond - l'étranger n'a pas d'âme -, rien qu'une perte de conscience, un coup de chaleur et un coup de dépersonnalisation sous la sueur, et le coup de feu part.

On comprend, alors, que Meursault a toujours vécu comme s'il était en état de conscience perdue, de transconscience en quelque sorte, et que le vertige ébloui qui, à la fin, fait de lui un meurtrier était toujours là, plus sournois et plus vague, mais permanent. Aussi ne s'étonne-t-il pas de son étourdissement, cela ne le choque pas — rien ne le choque. Il ne peut pas expliquer ce que les autres ressentent comme un choc. Les chocs ne sont que pour la conscience. La sienne est indifférente. Pourquoi? On ne le saura pas.

Une déception sans doute, insinue Camus : le jeune homme a tôt perdu foi en l'humanité, en tout. Il y a aussi son père dont la seule passion, vécue dans un vomissement, fut d'assister à une mise à mort qui l'a révolté. *Ergo* : l'humanité meurtrière ne mériterait-elle que de l'indifférence? Le poncif serait trop clair, trop lourd pour la lumière incolore qu'est l'âme de Meursault. Il n'a pas de principes, il n'a pas d'intériorité, il glisse et enregistre des sensations. Meursault, une « forteresse vide » de Bettelheim qui serait devenu... écrivain. Qui, en vérité, raconte cette histoire d'étranger? Camus? Meursault? A moins que les deux ne se confondent...

Seul le confesseur, qui croit que tout le monde croit, est capable de sortir le narrateur de ses gonds. L'homme sans valeurs, l'« étranger », aurait en somme pour unique valeur, négative, sa rage contre la religion. *Religere*, relire. Rage contre les relations et les fonctionnaires des relations. En ce sens, il est un étranger typique : sans lien, et blasphémateur du lien paroxystique qu'est le sacré.

L'étrangeté de l'Européen commence par son exil intérieur. Meursault est aussi — sinon plus - éloigné de ses conationaux que des Arabes. Sur qui tire-

t-il dans l'hallucination opaque qui le terrasse? Sur des ombres, françaises ou maghrébines, peu importe — elles déplacent en face de lui une angoisse condensée et muette qui le serre au-dedans. La passion sexuelle de son ami Raymond, transformée en querelle homosexuelle entre frères ennemis, jaloux de la même femme, sert de déclic pour porter à l'acte meurtrier, ce que Meursault éprouve comme une indifférence à l'égard des autres. L'autre étouffé en moi me rend étranger aux autres et indifférent à tout : le neutralisme de Meursault est le contraire de l'« inquiétante étrangeté », son négatif. Alors que l'inquiétante étrangeté que j'éprouve devant l'autre me tue à petit feu, en revanche l'indifférence anesthésiée de l'étranger éclate en meurtre d'autrui. En effet, avant d'être mis en scène sur la plage, le meurtre était déjà là, silencieux et invisible, peuplant d'une présence vide les sens et la pensée de l'étranger, les aiguïsant, les rendant d'une précision stridente, d'emblée froide dans leur tendresse incurvée et flétrie. Des sens et des pensées qui sont comme des objets, des armes même. Il s'en sert, étourdi et efficace, mais sans laisser place aux images, aux hésitations, aux remords, à l'inquiétude. Des mots-objets au ras des objets, poignants seulement d'être trop *clean* :

«Aujourd'hui, maman est morte, ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : " Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. " Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier. [...] Mais au bout de quelques temps j'avais la bouche brûlée par l'amertume du sel. Marie m'a rejoint alors et s'est collée à moi dans l'eau. Elle a mis sa bouche contre la mienne. Sa langue rafraîchissant mes lèvres et nous nous sommes roulés dans les vagues pendant un moment. [...] Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien mais que sans doute je ne l'aimais pas. "Pourquoi m'épouser alors? " a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n'avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nous marier [...]. Mais la chaleur était telle qu'il m'était pénible aussi de rester immobile sous la pluie aveuglante qui tombait du ciel. Rester ici ou partir, cela revenait au même. Au bout d'un moment, je suis retourné vers la plage et je me suis mis à marcher. [...] L'Arabe a tiré son couteau qu'il m'a présenté dans le soleil. La lumière a giclé sur l'acier et c'était comme une longue lame étincelante qui m'atteignait de front. [...] Cette épée brûlante rongea mes cils et fouillait mes yeux douloureux. C'est alors que tout a vacillé. La mer a charrié un souffle épais et ardent. [...] La gâchette a cédé. »

D'une justesse métallique, ces mots ne sont pas contagieux, ils n'émeuvent pas. Ils dissocient, dissolvent la communauté possible des interlocuteurs. Ils nous rendent - à propos des objets et des états - cette lucidité « à part » que les communautés sont faites pour gommer. Les propos de Meursault portent le témoignage d'une distance intérieure: « Je ne fais jamais *un* avec les hommes ni avec les choses, semble-t-il dire. Personne ne m'est proche, chaque mot est signe moins d'une chose que de ma méfiance envers les choses. Et si je parle,

je ne parle pas à quelqu'un, je *me* parle des choses, ou même des gens en tant que choses, en étant à la fois dedans et dehors, mais plutôt dehors. Je n'ai pas vraiment de dedans. Je suis le dédoublement, la tension mise en mots qui suspend toute action : je ne fais rien, et si parfois il m'arrive de faire, c'est comme si je n'avais rien fait, car c'est hors de moi, moi est hors de moi. Faire ou parler m'est donc égal, jusqu'à la mort y compris. »

D'ailleurs, si les mots de l'étranger décrivent des actes ou sont eux-mêmes des actes, c'est parce qu'ils sont à peine des symboles : insignifiants, on ne peut les faire ou les dire que pour précisément ne rien faire, ne rien dire... Ils sont neutres :

« Le chien de Salamo valait autant que sa femme. La petite femme automatique était aussi coupable que la Parisienne que Masson avait épousée ou que Marie qui avait envie que je l'épouse. Qu'importait que Raymond fût mon copain autant que Céleste qui valait mieux que lui? Qu'importait que Marie donnât aujourd'hui sa bouche à un nouveau Meursault? »

Le meurtre apparaît comme la mise en acte ultime de cette tension sans décision, ni choix ni valeur, que les mots n'avaient cessé de frôler sans réussir à l'expulser. La mise à mort à la place de la mise en mots d'un rien, de l'autre emmuré en moi comme un rien. Le meurtre, comme les mots, sera alors indifférent et, plus qu'eux, insignifiant.

Comme dans une psychothérapie, seule sa colère contre l'aumônier révèle à Meursault ce qu'il accepte finalement comme son identité psychique : « Je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. » Un curé devenu psychothérapeute malgré lui, du fait de la colère libératrice qu'il provoque chez l'étranger. Sans cela, Meursault demeure hors interlocution, hors communication, hors action, hors passion. Condamné, il éprouve à peine la sentence. Meurt-il? Le lecteur le suppose, mais n'y croit guère, tellement l'indifférence de l'Étranger semble le mettre hors d'atteinte de la mort. D'avoir retrouvé la haine, cependant, Meursault se met à désirer: il s'offre en imagination aux cris haineux des spectateurs de son exécution, et la vision de la haine des autres le rend heureux, enfin. Non sans ironie grinçante : « pour que je me sente moins seul ».

La bizarrerie de cette condition étrangère, qui attirera les psychiatres et les esthètes plus que les politiques et les juristes, n'est pourtant pas étrangère aux étrangers ordinaires. Meursault porte à l'excès la dissociation du déraciné : sa douleur indolore, sa violence emprisonnée vis-à-vis de l'autre, son agnosticisme parfois apaisé, parfois revanchard. Cet étrange Etranger signale en outre que ces étrangers-là, par la singularité meurtrie et inconciliable qui les habite, ne sauraient fonder un nouveau monde. Ils ne font pas « univers ». Mouvement brownien de molécules, chambre à accélération de particules - on peut varier les métaphores : les images devront dans tous les cas signaler un

groupe dissocié, une bombe spray, la méfiance calme et givrée des protagonistes les uns par rapport aux autres créant le seul lien dans ce conglomerat de condamnés.

Sombres origines

«Et vos origines? Parlez-nous-en, cela doit être passionnant! » Les gaffeurs ne manquent pas de poser la question. Leur amabilité apparente cache cette lourdeur poisseuse qui exaspère tant l'étranger. A l' « origine », précisément, l'étranger - tel un philosophe en action - n'accorde point le poids que le sens commun attribue. Cette origine - famille, sang, sol -, il l'a fuie et, même si elle ne cesse de le tirailler, de l'enrichir, de l'entraver, de l'exalter ou de l'endolorir, et souvent le tout à la fois, l'étranger en est le traître, courageux et mélancolique. Certes, elle le hante pour le meilleur et pour le pire, mais c'est bien *ailleurs* qu'il a mis ses espoirs, que se placent ses combats, que se tient aujourd'hui sa vie. *Ailleurs* contre l'origine, et même *nulle part* contre les racines : cette devise des casse-cou engendre aussi bien des refoulements stériles que des envolées audacieuses. Comment distinguer la censure de la performance novatrice? Tant que son regard reste rivé à l'origine, le fugueur est un orphelin que dévore son amour pour une mère perdue. Réussit-il à transférer la nécessité universelle d'un étayage ou d'un appui sur un ailleurs qui, désormais, ne serait point vécu comme hostile ou domestiqué, mais comme le simple axe d'une mouvance, comme la clé de *sol* ou de *fa* d'une partition? Il est étranger : il est de nulle part, de partout, citoyen du monde, cosmopolite. Ne le renvoyez pas à ses origines. Si la question vous brûle, allez la poser à votre propre mère...

Explosion : sexe ou maladie

En définitive, c'est l'éclatement du refoulement qui conduit à traverser une frontière et à se retrouver à l'étranger. S'arracher à sa famille, à sa langue, à son pays, pour venir se poser ailleurs, est une audace qu'accompagne une frénésie sexuelle : plus d'interdit, tout est possible. Peu importe si le passage de la frontière est suivi d'une débauche ou, au contraire, d'un repli peureux. Toujours l'exil implique une explosion de l'ancien corps. Aujourd'hui, la permissivité sexuelle favorise l'expérience érotique et, même avec la crainte du sida, les étrangers continuent à être ceux pour qui les tabous sexuels sautent le plus facilement, avec les entraves linguistiques et familiales. Le cosmopolite du XVIII^e siècle était un libertin - et, aujourd'hui encore, l'étranger demeure, quoique sans l'ostentation, l'aisance ou le luxe des

Lumières, cet insolent qui, secrètement ou explicitement, défie pour commencer la morale de son pays, et provoque ensuite des excès scandaleux dans le pays d'accueil. Voyez l'explosion érotique des femmes espagnoles ou musulmanes une fois installées en France : le « modèle français » y est peut-être pour quelque chose, mais avec quelle facilité la façade du christianisme et même la tyrannie de l'islam sont balayées par ces nouvelles perverses prêtes à tout, certes pour réussir, mais surtout pour jouir, à mort!

Lorsque cette économie de la dépense jusqu'au bout ne parvient pas à se mettre en place (refoulement intense, interdits parentaux fortement intériorisés, etc.) ou bien échoue, le plaisir raté s'incurve en maladie. Nulle part on ne somatise mieux que dans les milieux des étrangers, tant l'expression linguistique et passionnelle peut s'y trouver inhibée. La maladie est d'autant plus grave que la libération sexuelle a été aisée mais brusquement interrompue (abandon par le partenaire, séparation, infidélité, etc.). La pulsion débridée ne trouve plus alors le frein des interdits ou des sublimations antérieurs, mais attaque farouchement les cellules. Éros franchit le seuil de Thanatos. J'ai connu une étudiante étrangère, arrivée vierge et pudique à Paris, qui se lança à corps perdu dans le « sexe de groupe » des années 68, impressionnant son amant par ses audaces. Or, quelques mois plus tard, après leur rupture, je l'ai retrouvée à l'Assistance publique, atteinte d'une maladie des poumons. Le refoulement se joue sacrément de nous! On croit l'avoir déjoué quand il est en train de se déplacer perfidement, plus bas, aux frontières entre soma et psyché, là où les écluses de la jouissance s'entravent et où l'érotisme lâché se trouve obligé de recourir à de nouvelles limites, celles des organes qui alors défaillent. L'étranger qui s'imaginer libre de frontières refuse, dans un même mouvement, toute limite sexuelle. Souvent, mais pas absolument. Car une blessure narcissique - offense, trahison - peut perturber son économie de la dépense sans bornes, qu'il avait crue un instant imperturbable, et l'inverser en destruction de l'identité psychique et corporelle.

Mais, pour commencer, quelle insolite libération du langage! Privé des brides de la langue maternelle, l'étranger qui apprend une nouvelle langue est capable en elle des audaces les plus imprévisibles : aussi bien d'ordre intellectuel qu'obscène. Telle personne qui osait à peine parler en public et tenait des propos embarrassés dans sa langue maternelle se retrouve dans l'autre langue un interlocuteur intrépide. L'apprentissage de nouveaux domaines abstraits se révèle d'une légèreté inouïe, les mots érotiques sur lesquels pesait l'interdit familial ne font plus peur. Pourtant, la langue étrangère demeure une langue artificielle - une algèbre, du solfège -, et il faut l'autorité d'un génie ou d'un artiste pour créer en elle autre chose que des redondances factices. Car souvent l'étranger loquace et « libéré » (malgré son accent et ses fautes grammaticales, qu'il n'entend pas) peuple de ce discours second et secondaire un monde fantomatique. Comme dans une hallucination, ses constructions verbales - savantes ou scabreuses - roulent sur le vide,

dissociées de son corps et de ses passions, laissées en otages à la langue maternelle. En ce sens, l'étranger ne sait pas ce qu'il dit. Son inconscient n'habite pas sa pensée, aussi se contente-t-il de faire une re-production brillante de *tout* ce qu'il y a à apprendre, rarement une *innovation*. Son langage ne le gêne pas, parce qu'il garde le silence sur ses pulsions : l'étranger peut dire toutes sortes d'incongruités sans qu'aucune répulsion ni même excitation ne le secoue, tant son inconscient se protège de l'autre côté de la frontière. Une cure analytique ou, plus exceptionnellement, un intense voyage solitaire dans la mémoire et le corps peuvent toutefois produire le miracle du recueillement qui soude l'origine et l'acquis dans une de ces synthèses mobiles et novatrices dont sont capables les grands savants ou les grands artistes immigrés. Car de n'appartenir à rien, l'étranger peut se sentir affilié à tout, à toute la tradition, et cette apesanteur dans l'infini des cultures et des héritages lui procure l'aisance insensée d'innover. De Kooning ne dit pas autre chose: « Après tout, je suis un étranger, je suis autre parce que j'ai de l'intérêt pour l'art dans sa totalité. J'ai plus l'impression d'appartenir à une tradition » (1936).

Une errance ironique ou la mémoire polymorphe de Sébastien Knight

Si l'errance irrigue jusqu'à la quête du souvenir, alors le souvenir s'exile de lui-même et la mémoire polymorphe qui s'en délivre, loin d'être simplement douloureuse, se colore d'une ironie diaphane. La catégorie la plus aimable, la plus raffinée des étrangers a ce privilège de vivre son étrangeté comme une... *Montagne comique* - titre que Nabokov attribue à l'un de ses personnages, le romancier Sébastien Knight.

La Vraie Vie de Sébastien Knight (1938) n'est sans doute rien d'autre que son écriture même, de sorte que personne ne saurait en faire une « biographie » - même pas son demi-frère - sans la mutiler ou la trahir en s'y projetant à la place de l'écrivain, comme il se doit dans la tendresse féroce de tous les interprètes et lecteurs. Dans son roman policier et métaphysique, tragique et comique, sur l'insaisissable de l'écrivain, Vladimir Nabokov va plus loin, et sur un mode plus savoureux que les « nouveaux romanciers », en dévoilant le polymorphisme essentiel de l'écriture elle-même. Si le demi-frère russe du grand écrivain anglais Sébastien Knight ne peut (ou ne veut?) reconstituer sa biographie, c'est que le « détective » et le « héros » ne sont (peut-être?) que deux facettes d'un même processus : « Et donc - je suis Sébastien Knight. J'éprouve la même impression que si je l'incarnais sur une scène éclairée », conclut le frère, biographe raté, à la fin du livre. Car la maestria polyphonique de l'écriture consiste sans cesse à faire et à défaire par fragments le puzzle non pas d'un « monde » considéré inaccessible par tel artiste métaphysique, à la

suite d'on ne sait quelle faute, mais d'une *énigme essentielle*. « Et comme de toutes les choses la forme laissait transparaître la signification, nombre d'idées et d'événements qui avaient paru d'une extrême importance étaient réduits, non à l'insignifiance, car rien à présent ne pouvait être insignifiant, mais à la taille même que d'autres idées et d'autres événements, à qui on déniait autrefois toute importance, atteignaient à présent. » Il n'y a pas de « solution finale », pas plus que de « mot final » : « L'asphodèle de l'autre rive reste aussi obscur que jamais », parce que l'écriture du chevalier errant Knight juxtapose et relativise les formes, et que cette virtuosité digne de Cervantès est désormais poursuivie avec un détachement ironique (Knight est l'auteur d'*Iris au miroir* - un miroir irisé? - et, répétons-le, de *La Montagne comique*, avant d'être celui de *L'Asphodèle obscur*). Comme un absolu désinvolte, comme une désinvolture obstinée.

Il n'est pas question d'ausculter ici l'esthétique de Nabokov, sa dette à l'égard de la littérature russe, d'emblée polyphonique parce que consciente de venir « après coup », ni sa modernité qui incarne dans un imaginaire déjà médiatique l'infini souci formel de Flaubert ou de Joyce. Mais seulement de souligner une des filières de ce relativisme implacable : le cosmopolitisme, la traversée aller-retour de deux idiomes (le russe et l'anglais), placée, à propos de Knight, au cœur de cet insaisissable qui désaxe un homme et le remplace par une langue écorchée en style. On se souvient du mot que le roman attribue à un vieux critique à l'occasion de la mort prématurée de Sébastien Knight : « Pauvre Knight! à vrai dire, il y eut dans sa vie deux phases : d'abord un homme morne écorchant l'anglais, puis un homme écorché écrivant un morne anglais! » Inutile de dire que le peu de biographie reconstitué par son frère ne vérifie pas du tout cette boutade dans laquelle beaucoup d'étrangers pourront cependant se reconnaître.

Bien sûr, étranger, Sébastien l'est, à cause de cette mémoire morcelée - est-ce la sienne propre ou celle du frère? - qui ne parvient pas à restituer un passé continu et compact, car l'exil a brisé tout lien d'appartenance. « L'image de Sébastien [...] se présente à moi fragmentairement, réduite à quelques apparitions sans éclairage intense, comme s'il n'eût pas été un membre constant de notre famille, mais quelque errant visiteur qui traverse une salle illuminée et disparaît à nouveau pour longtemps dans la nuit. » Nocturne, ce Knight qui a faussé compagnie à la famille des observateurs et ne laisse aux autres et à soi-même que des souvenirs en lambeaux. Un «soi-même» disséminé...

Étranger pourtant distancié de son étrangeté, il la prend comme entre guillemets et, sans l'ignorer, la veloute d'une douce ironie qui ne participe de la froideur du verbe «ironiser» qu'à condition d'y inclure la pudeur : « Jamais aucun errant sentiment n'aura permission de débarquer sur le roc de ma peu accueillante prose », écrit le romancier, cité par son frère.

Étranger angoissé de se voir cantonné à son domicile originaire : au vieux prof de Cambridge qui s'obstine à lui parler russe, Sébastien déclare qu'il vient de Sofia, et lorsque le linguiste se lance, intrépide, dans le bulgare, Knight remplace cet idiome par une autre langue de son cru, prétendant que c'est bien là sa langue « maternelle et « bulgare »...

Étranger ayant longtemps eu du mal à parler l'anglais et persistant à garder son accent (« par ses r au commencement d'un mot, roulé et râpeux; par les fautes bizarres qu'il faisait, disant par exemple : " J'ai saisi un rhume ", ou employant l'adjectif " sympathique " dans le sens français et russe. Il plaçait mal l'accent dans des mots tels que " *interesting*" ou " *laboratory* " »), Knight est surtout un solitaire : « Plus nettement, Sébastien se rendait compte qu'il n'était pas fait pour aller dans le tableau - dans aucun tableau. Il finit par le comprendre pleinement, et à regret se mit à cultiver ce sentiment d'être différent des autres, comme si c'eût été quelque talent ou passion rare; c'est alors seulement qu'il tira de la satisfaction du monstrueux et fructueux développement de cette conscience de soi, et que le fait d'être discordant cessa d'être pour lui un tourment... »

Dès lors, l'écrivain atteint une solitude qui n'a de compte à rendre qu'à sa culture sans frontières. On obtient ainsi la trempe des étrangers que Knight impose en propageant le sourire exilé de Joyce dans un imaginaire plus banal et moins aride, sans le sacre austère de l'Irlandais. Ni révolté ni provocant, ni nostalgique ni sombre, ni douloureux ni anesthésié, l'errant Knight parvient à être d'une « éclatante gaminerie » qui, même plus tard, « traversait encore, tel un arc-en-ciel, l'orageuse tristesse de ses plus sombres récits ». Le « morne corps à corps avec un idiome étranger », que le critique ne lui suppose peut-être pas à tort, c'est le frère biographe qui le vit et l'avoue. Dans un ultime sursaut de masochisme ou de nostalgie, cet *alter ego* de Sébastien, cette face claire de sa nuit, projette même de traduire en russe et de restituer ainsi aux origines brouillées le chef-d'œuvre final de l'écrivain. Il a une psychologie un peu romantique, ce frère, et un tout petit peu freudienne : ne rêve-t-il pas, de façon prémonitoire, la veille de la mort de l'écrivain, que celui-ci lui « apparaît d'une étrangeté inquiétante»?!

Mais Sébastien? Il ne cesse d'errer, et la maladie cardiaque qui rendra gogolienne la dernière partie de sa vie ne le met pas à l'abri des erreurs ou des errances gamines, arc-en-ciel que le frère, à sa manière non moins gogolienne, reflétera dans les erreurs et maladresses de son enquête.

Le comble de cette gaminerie aux teintes cependant gothiques se concentre dans les histoires de femmes. Après l'apaisante Anglaise Clara, auprès de laquelle l'écrivain a cru un instant trouver refuge, Knight tombe victime d'une véritable régression sous les espèces d'un amour pour une Russe fatale. Laquelle? Les pistes divergent et se brouillent : une femme légère, disparue sur la Côte d'Azur; une Russe francisée, qui cache son aventure ou bien

couvrir une amie... Le narrateur s'y perd, le lecteur aussi. Cette résurgence de la mère morte à laquelle S.K. succombe à la fin de sa vie a-t-elle vraiment existé? Avait-il aimé? Ou était-ce de l'imagination? Ces lettres en russe, qu'il a demandé de faire brûler après sa mort... une machination? Pourquoi écrit-il lui-même en russe sa dernière lettre à son frère? Le drame de la nostalgie côtoie soudainement le subterfuge le plus comique. Mais qui rit? Certainement pas l'étranger. L'écrivain, peut-être.

La femme perdue - terre perdue, langue perdue - est introuvable. Loin d'être uniquement tragique, cette cruelle situation prête à une insolence exercée, à la fin du livre, à l'encontre de l'écrivain lui-même. Après avoir oublié l'adresse de son frère mourant, alors qu'il se presse, anxieux, à son chevet, le demi-frère biographe se trompe de cadavre et, au lieu de veiller S.K., il assiste à l'agonie d'un autre. Sébastien n'a donc pas laissé de mémoire cernable et, pire encore, son corps même échappe aux recherches familiales. Pourtant, souvenons-nous : lorsque le jeune Sébastien cherchait la tombe de sa propre mère, Anglaise morte en France, il croyait se recueillir en sa mémoire dans le jardin de sa dernière demeure, appelée «Les Violettes », à Roquebrune, près de Monte-Carlo; quelques mois plus tard, on lui révèle à Londres que sa mère est morte dans une ville appelée Roquebrune et localisée... dans le Var. Et l'écrivain de mettre en scène cette ironie de l'origine et de la mort dans son roman *Objets trouvés*, comme une écriture prémonitoire de sa propre mort introuvable... En boomerang, la tromperie qui, à proprement parler, avait déraciné le lien maternel, l'arrachant de toute terre pour ne l'abriter que dans la mémoire fuyante de l'écriture, affecte pour finir l'image et le corps de l'écrivain lui-même. On ne célébrera pas la mémoire de S.K., pas plus que lui-même n'a célébré celle de sa mère. Non, personne ne blasphème, ni le fils ni le lecteur. Simplement, lorsque la mère est disséminée en souvenirs et en mots, lorsque les femmes aimées sont oubliées-délaissées-inventées, la mémoire elle-même qui garantit notre identité se révèle être une métamorphose en cours, une polymorphie. Je suggère ici, aux amateurs de synthèses, un lien possible entre Sébastien Knight et Lolita : ne serait-ce pas le même polymorphisme, mnémique d'un côté, sexuel de l'autre?

Contrairement à l'Étranger de Camus, le désinvolte cosmopolite Sébastien Knight a tôt perdu sa mère, n'a jamais assisté à son enterrement, ne lie sa tombe à aucun lieu précis. Mais, russe de père, il a pris son nom à elle, l'Anglaise. Il s'est donné une nouvelle langue en choisissant l'anglais qui, sans être sa langue maternelle, car il ne l'a pas parlée dans son enfance, fut cependant celle de sa mère quasi inconnue, langue morte d'une mère morte qu'il s'agissait de faire revivre. Puis il a tenté le voyage de retour vers la langue de l'enfance russe qui fut celle de la seconde mère. Et il s'est perdu dans le kaléidoscope de ses multiples identités et de ses souvenirs intenables, pour ne laisser de ses exils accumulés qu'une trace en mots.

Le cosmopolite heureux de l'être abrite dans la nuit de son errance une

origine pulvérisée. Elle irradie dans ses souvenirs faits d'ambivalence et de valeurs bifides. Ce tourbillon est un rire strident. Il sèche sur-le-champ les larmes de l'exil et, d'exil en exil, sans fixité aucune, transmute en jeux ce qui pour les uns est un malheur et pour les autres un vide intouchable. Une telle étrangeté est sans doute un art de vivre pour les *happy few* ou les artistes. Et pour les autres? Je pense au moment où nous parvenons à nous considérer comme inessentiels, simples passants, ne retenant du passé que le jeu... Une manière étrange d'être heureux, de nous sentir impondérables, aériens, si légers qu'il suffirait de rien pour nous envoler...

Féerie pour une fois? Ou pour jamais?

Pourquoi la France?

Nulle part on n'est *plus* étranger qu'en France. N'ayant ni la tolérance des protestants anglo-saxons, ni l'insouciance poreuse des Latins du Sud, ni la curiosité rejetante autant qu'assimilatrice des Allemands ou des Slaves, les Français opposent à l'étranger un tissu social compact et d'un orgueil national imbattable. Quels que soient les efforts - à la fois considérables et efficaces - de l'État et des diverses institutions pour accueillir l'étranger, celui-ci se heurte en France plus qu'ailleurs à un écran. Il s'agit de la consistance même d'une civilisation fidèle à des valeurs élaborées à l'abri des grandes invasions et des brassages de populations, et consolidée par l'absolutisme monarchique, l'autonomie gallicane et le centralisme républicain. Même lorsqu'il est légalement et administrativement accepté, l'étranger n'est pas pour autant admis dans les familles. Son usage malencontreux de la langue française le déconsidère profondément - consciemment ou non - aux yeux des autochtones qui s'identifient plus que dans les autres pays à leur parler poli et chéri. Ses habitudes alimentaires ou vestimentaires sont considérées d'emblée comme un manquement impardonnable au goût universel, c'est-à-dire français.

Cet état de choses peut susciter chez l'étranger deux attitudes opposées. Ou bien il essaie à tout prix de se confondre avec ce tissu homogène qui ne connaît pas d'autre, de s'y identifier, de s'y perdre, de s'assimiler; la démarche est flatteuse, car l'exilé valorise autant - sinon plus - que les Français eux-mêmes les bienfaits de cette civilisation auprès de laquelle il vient chercher refuge. Ou bien il se replie dans son isolement, humilié et offensé, conscient du terrible handicap de ne pouvoir jamais être... un Français.

Et pourtant, nulle part on n'est *mieux* étranger qu'en France. Puisque vous restez irrémédiablement différent et inacceptable, vous êtes objet de fascination : on vous remarque, on parle de vous, on vous hait ou on vous admire, ou les deux à la fois. Mais vous n'êtes pas une présence banale et négligeable, un M. ou une Mme Tout-le-monde. Vous êtes un problème, un

désir : positif ou négatif, jamais neutre. De fait, dans tous les pays du monde, les étrangers suscitent des difficultés économiques ou politiques qu'on règle par voie administrative au fil d'explosions souvent non maîtrisables. Mais « SOS-Racisme » n'existe qu'en France, de même que toute une réflexion nationale, plus ou moins sereine, sur le « Code de la nationalité ».

Non pas que la France soit plus raciste, mais parce qu'en France le débat étant immédiatement idéologique et passionnel, il atteint les principes de la civilisation et les frontières du psychisme individuel : « Comment suis-je avec l'autre? » « Quelles sont les limites et les droits d'un groupe? » « Pourquoi tout homme n'aurait-il pas les droits d'un citoyen? » En France, les questions pragmatiques sont immédiatement éthiques. Le « tout-politique » aspire à devenir le « tout-humain dans cet esprit d'universalisme laïque qui devait nécessairement confronter la Nation, qui est universelle parce que fière d'avoir inventé les «droits de l'homme », à la *légitimité même de la notion d'étranger* ». La question des étrangers se pose à un peuple lorsque, ayant traversé l'esprit de la religion, il retrouve une préoccupation éthique... pour ne pas mourir de cynisme ou de coups boursiers. La figure de l'étranger vient en lieu et place de la mort de Dieu et, chez ceux qui croient, l'étranger est là pour lui redonner vie.

Enfin, lorsque votre étrangeté devient une exception culturelle - si, par exemple, vous êtes reconnu comme un grand savant ou un grand artiste -, la nation tout entière annexera votre performance, l'assimilera à ses meilleures réalisations et vous reconnaîtra mieux qu'ailleurs, non sans un certain clin d'oeil concernant votre bizarrerie si peu française, mais avec beaucoup de brio et de faste. Tels Ionesco, Cioran, Beckett... Et même l'Espagnol Picasso, qui, avec Rodin, est le seul artiste à bénéficier à Paris d'un musée monographique, alors que le très français Matisse n'en a pas. A chacun ses étrangers...

Les Grecs entre Barbares, suppliants et métèques

Comment peut-on être étranger?

La question vient rarement à l'esprit, tant nous sommes persuadés d'être naturellement citoyens, émanations nécessaires de l'État-nation. Ou bien, lorsque nous la laissons nous effleurer, c'est pour nous camper aussitôt du côté des ayants droit nationaux et rejeter dans une extranéité déraisonnable ceux qui appartiennent à un ailleurs qu'ils n'ont pas su garder, qu'ils n'ont plus en propre, ceux qui sont expropriés de leur identité de citoyens. La notion *d'étranger* possède en effet aujourd'hui une signification juridique : elle désigne celui qui n'a pas la citoyenneté du pays qu'il habite. Certes, un tel cadrage apaise et permet de régler par des lois les épineuses passions que soulève l'intrusion de *l'autre* dans l'homogénéité d'une famille ou d'un groupe. Il passe aussi sous silence, sans nullement les résoudre, les malaises de cette condition singulière qui consiste à se poser comme différent au sein d'un ensemble, lequel, par définition, se forme en excluant les dissemblables. Contrainte ou choix, évolution psychologique ou destin politique, cette position *d'être différent* peut paraître comme l'aboutissement de l'autonomie humaine (ne sommes-nous pas des êtres parlants qu'à la condition de nous distinguer des autres pour leur communiquer notre sens personnel à partir de cette différence perçue et assumée?), et donc comme une illustration majeure de ce que la civilisation a de plus intrinsèque, de plus essentiel. Par ailleurs, d'occuper explicitement, manifestement, ostensiblement le lieu de la différence, l'étranger lance à l'identité du groupe aussi bien qu'à sa propre identité un défi que peu d'entre nous sont aptes à relever. Défi de violence : « Je ne suis pas comme vous »; intrusion : « Faites avec moi comme avec vous-même »; appel d'amour : « Reconnaissez-moi » - où se mêlent humilité et arrogance, souffrance et domination, sentiment de blessure et de toute-puissance. Une fureur en somme, un état limite, que les mythes grecs ont relatés et qu'Eschyle nous transmet, recueillant la mémoire de l'époque archaïque, dans *Les Suppliantes*, avant que les philosophes et les lois ne les rationalisent en proposant des statuts pour les étrangers. Oublions donc pour l'instant les lois, et abordons les étrangers de la tragédie antique.

Les premiers étrangers : des étrangères (de Io aux Danaïdes)

Fait notable, les premiers étrangers qui viennent de l'aube de notre civilisation sont des étrangères : les Danaïdes. Ces natives d'Égypte, qui n'en descendent pas moins d'une noble quoique dramatique origine grecque, arrivent à Argos. Eschyle s'inspire d'une légende primitive déployée en épopée, *La Danaïde*, datant vraisemblablement de la première moitié du VI^e siècle, qui rassemble et manie les récits sacrés (*hiéroï logoi*) sur le sanctuaire d'Argos. La légende fait remonter ces Danaïdes à une ancêtre prestigieuse - Io, prêtresse d'Héra à Argos. Aimée de Zeus, Io est jalousée par l'épouse légitime, Héra, qui la transforme en vache. Zeus ne se décourage pas et, métamorphosé en taureau, il continue à l'aimer. Héra poursuit cependant sa vengeance en lançant un taon qui affole la malheureuse. Io se met à errer d'Europe en Asie, avant d'atteindre l'Égypte. Image troublante que cette vache affolée par le taon : telle une fille incestueuse punie par la colère de sa mère, elle n'a d'issue que de fuir sans cesse, bannie du foyer natal, condamnée à l'errance comme si, rivale de la mère, aucune terre ne pouvait lui être propre. Folie donc que cette passion illégitime pour Zeus. Folie dont le taon représente bien l'excitation animale et - pourquoi pas? - sexuelle. Folie qui conduit une femme non pas au voyage de retour à soi d'un Ulysse (qui, malgré les détours, revient vers la patrie), mais vers une terre d'exil, d'emblée maudite. Pourtant, c'est seulement en dehors de la terre maternelle, en Égypte donc, que Zeus, lui-même origine érotique de ce périple, s'autorise à « toucher » Io au front pour l'apaiser, lui redonner son apparence féminine et lui permettre d'accoucher d'un fils, Épaphos (le « toucher » de Zeus).

Le délire errant d'Io serait-il la version féminine du drame d'Œdipe? L'homme incestueux sait deviner les énigmes de la Sphinge, même s'il méconnaît sa passion amoureuse pour sa mère et sa rage meurtrière envers son père. Œdipe veut savoir, quand bien même cela va lui coûter les yeux de la tête. En revanche, la fille amante de son père est d'emblée en infraction à l'autorité maternelle que détient Héra l'Argienne, prêtresse des droits matrimoniaux. Une telle opposition déclenche sa psychose - l'aiguillon du taon, agent de la vengeance maternelle, ne cesse de l'affoler. Et même si Zeus finit par la délivrer de sa métamorphose délirante - mais en terre étrangère -, le sceau de la violence et de l'angoisse poursuivra ses descendants.

Le fils Épaphos, issu de la vache touchée, sera l'ancêtre des rois d'Égypte. Mais la malédiction d'Héra poursuit, semble-t-il, les générations suivantes. Les arrière-petits-fils d'Épaphos, Danaos et Égyptos - pères respectivement de cinquante filles et de cinquante garçons -, entrent un jour en guerre, car les Égyptiades veulent épouser de force les Danaïdes pour s'attribuer les droits royaux sur le pays. Et c'est ainsi que commence l'exil des Danaïdes, fuyant la brutalité des cinquante fils d'Égyptos. En souvenir (qu'on dira aujourd'hui inconscient, mais aussi inversé) de leur ancêtre Io, les Danaïdes fuient la terre natale, mais pour fuir en même temps le commerce sexuel. Vierges guerrières et cruelles, elles ne gardent d'Io qu'une passion froide qui les tirent, autrement

qu'elle, mais de manière symétrique, hors du mariage et hors la loi. A moins qu'on ne déchiffre dans leur virginité même un reliquat du destin incestueux de la race d'Io: les vierges² ne sont-elles pas, dans le panthéon de leur père, les filles qui lui restent fidèles et refusent de lui donner une descendance, précisément pour sauvegarder le pouvoir symbolique du seul père, à l'exclusion de tout autre homme?

Aussi les Danaïdes sont-elles doublement étrangères : venant d'Égypte et rétives au mariage. Extérieures à la communauté des citoyens d'Argos, elles refusent également la communauté de base qu'est la famille. Ce processus d'exclusion trouve son apogée lorsque, selon une variante de la légende, les Danaïdes assassinent les Égyptiades de leur propre chef, ou, d'après une autre version, en suivant la volonté de leur père. Seules deux des cinquante sœurs ne participent pas à ce crime. Retenons l'histoire de ces deux sœurs exceptionnelles : elles ouvrent la question de l'ambivalence des Danaïdes, certes meurtrières, mais aussi chercheuses d'eau, officiantes cultuelles primordiales (selon Hésiode et Pausanias), fondatrices d'alliance.

Amazone comme ses sœurs, Amymônè, lancée à la poursuite d'une biche, manque sa cible et éveille un démon semi-chevalin, un satyre qui s'apprête à la violer. Elle est sauvée par Poséidon, le dieu des Eaux profondes - qui lui tient un langage non de désir, mais d'apaisement, en lui proposant le mariage : « Ton destin est d'être épousée, le mien d'être ton époux. » Amymônè devient alors hydrophore et préside à la liturgie des eaux ainsi qu'au rituel des noces, sous le regard d'Héra. Une Danaïde rebelle se transforme ainsi en complice d'Héra, et donc du contrat social fondé sur le mariage.

De même Hypermestre refuse-t-elle d'égorger son mari Lyncée, et le mariage - entre ces consanguins qui cessent d'être ennemis - donnera naissance à la dynastie royale d'où sortira Héraclès, le plus célèbre héros dorien. Devant le tribunal qui devra décider si elle a eu raison ou non de renoncer à la vengeance, Hypermestre sera aidée par Aphrodite et Hermès qui lui souffleront des mots séducteurs. Acquittée, elle deviendra la première prêtresse d'Héra.

Demeurent les quarante-huit Danaïdes qui égorgent leur mari pendant la nuit de noces. La démesure atteint ici son comble dans le crime. L'étrangeté s'achève en révolte interdite, en *ubris* provoquant l'abjection. Cette démesure est sanctionnée (selon une variante de la légende) par la mise à mort des Danaïdes et de leur père, ou bien d'une manière plus modérée (comme le suggère Pindare) par la renonciation de ces filles récalcitrantes à leur prétention à l'exception : elles doivent épouser dans l'ordre les vainqueurs d'une course, mais sans que ces mariages donnent lieu à des descendances prestigieuses. Celles qui prétendaient être hors la loi doivent se soumettre à la banalité d'une réglementation commune et uniforme. La mentalité grecque ne condamne l'étrangeté que lorsque celle-ci aspire à braver la commune mesure.

Les amazones et les meurtrières sont destituées, alors qu'à l'extranéité - dissociée de la démesure morale après y avoir été mêlée - seront appliqués les rites et les lois de la Cité.

Il n'en reste pas moins que les Danaïdes posent un problème plus complexe et plus archaïque que celui du droit de l'étranger. Leur histoire pointe d'une part vers les temps immémoriaux où une société endogamique devient exogamique : ne pas épouser son consanguin est la première condition - que les Danaïdes, il est vrai, réalisent avec brutalité en tuant leurs cousins - pour devenir l'épouse d'un étranger au clan. Cette violence contre les siens (frères et cousins), lourde des passions incestueuses, sans doute est-il nécessaire de la traverser pour fonder la nouvelle alliance, le mariage entre personnes « égales en droits », comme Héra se veut l'égale (*isotélès*) de Zeus, son compagnon au lit ³. Toutefois, elle demeure sous-jacente à l'institution matrimoniale, sa face secrète : telle est la sombre passion entre époux en somme étrangers l'un à l'autre, qui se manifeste lors des cérémonies initiatiques relatives au culte de Déméter et de ses Thesmophories saintes, qui auraient été introduites en Grèce par les Danaïdes. Là, les femmes, séparées de la Cité en son sein même, forment une gynécocratie redoutable, qui a le droit de verser le sang, et non pas seulement l'eau du tonneau qu'elles sont condamnées à remplir. En assumant des fonctions aussi contradictoires, les Danaïdes apparaissent précisément comme le trait d'union entre les « limites juridiques du domaine d'Héra » et le « royaume de Déméter ⁴ ». Comme si la légende des Danaïdes, par l'ambivalence même qu'elle attribue à ces étrangères, reconnaissait la nécessité de la violence passionnelle (ou, sur le plan social, le bien-fondé de l'extraction, de l'arrachement, de l'étrangeté même) pour fonder l'alliance basale de la famille.

L'étrangeté - face politique de la violence - serait sous-jacente à la civilisation élémentaire, sa doublure nécessaire, peut-être même sa source qu'aucun tonneau domestique - et, pour commencer, celui des Danaïdes - ne saurait capter définitivement. Plus encore, l'étrangeté des Danaïdes soulève aussi le problème de l'adversité des sexes eux-mêmes dans leur alliance extra-conjugale, dans le « rapport » amoureux et sexuel. Quel « rapport » en somme entre le « peuple » ou la « race » des *hommes* et le « peuple » ou la « race » des *femmes*? La différence sexuelle, dont on a, au cours des âges, tour à tour effacé ou exagéré la portée, n'est certes pas destinée à se figer en adversité. Il n'en reste pas moins que l'épouse est pensée en Grèce comme une étrangère, une suppliante - est-ce à dire une Danaïde? Le rituel matrimonial prescrit de ne traiter l'épouse ni comme une proie, ni comme une esclave, mais comme une « suppliante placée sous la protection du foyer, et [de] la mener par la main jusqu'à sa nouvelle demeure ⁵ ». Qu'est-ce donc, une suppliante?

Suppliants et proxènes

La modération d'Eschyle, qui ne condamne pas les Danaïdes car il considère de toute évidence que leur démesure est en grande partie la réplique de la brutalité des Égyptiades, coïncide bien avec le hasard historique qui fait que la partie conservée de la tragédie traite seulement de *l'accueil politique* accordé aux Danaïdes par les Argolides. Ainsi présenté, le drame des étrangères perd de son aspect passionnel et s'offre à nous pour éclairer la conception politique, juridique et religieuse que se faisaient les Grecs des étrangers.

D'après le texte, les étrangers sont acceptés s'ils sont suppliants, s'ils déposent devant l'autel des dieux des rameaux, symbole de leur terre (*Les Suppliantes*, 506). Danaos conseille ses filles en ces termes : « Mieux vaut [...], mes filles, vous asseoir sur ce tertre consacré aux dieux d'une cité : encore mieux qu'un rempart, un autel est un infrangible bouclier. Allons, hâtez-vous et, vos rameaux aux blanches guirlandes, attributs de Zeus Suppliant, pieusement tenus sur le bras gauche, répondez aux étrangers en termes suppliants, gémissants et éplorés ainsi qu'il convient à des arrivants, en disant nettement que votre exil n'est pas taché de sang. Qu'aucune assurance ne soutienne votre voix; qu'aucune effronterie sur vos visages au front modeste ne se lise en votre regard posé. Enfin, ni ne prenez trop vite la parole ni ne la gardez trop longtemps : les gens d'ici sont irritables. Sachez céder; tu es une étrangère, une exilée dans la détresse : un langage trop assuré ne convient pas aux faibles » (*ibid.*, 188-203).

L'abri du temple de Zeus Suppliant, père du Soleil « qui est aussi le pur Apollon, dieu jadis exilé du ciel » (*ibid.*, 214), des gestes rituels et la modestie du comportement garantiront aux étrangères un accueil convenable. Un espace religieux donc, avant et peut-être en dépit du politique, assure à l'étranger un lieu où il est intouchable. Car les Argolides ressentent vivement l'étrangeté des Danaïdes, comme en témoignent les propos de leur roi : « D'où vient donc cette troupe à l'accoutrement si peu grec, fastueusement parée de robes et de bandeaux barbares, à qui je parle ici? Ce n'est point là le vêtement des femmes ni à Argos ni dans aucun pays de Grèce. Et pourtant, que vous ayez osé, intrépides, venir jusqu'ici sans hérauts ni proxènes - sans guides! voilà qui me surprend » (*ibid.*, 235-240).

Les rameaux suppliants déposés aux pieds des dieux ne suffisent apparemment pas. Entre en jeu alors la fonction du *proxène*, qui n'est peut être pas encore une institution très répandue à l'époque d'Eschyle, mais qui est déjà une habitude. Un habitant du pays prend sous son patronage une communauté, assure sa représentation devant la Cité et défend ses ressortissants. Il s'agit d'un patronage collectif, impersonnel, bien différent des liens de clientèle, d'homme à homme, du patronat romain. Tel est le rôle du proxène qui, pour les Danaïdes, sera le roi même. Il doit établir la juste distance entre le respect

dû aux étrangers et la sauvegarde des intérêts de son propre peuple : « Quel que soit mon pouvoir, je ne saurais rien faire sans le peuple. Et me garde le Ciel d'ouïr Argos me dire un jour, si pareil malheur arrivait : " Pour honorer des étrangers, tu as perdu la Cité" » » (*ibid.*, 400). Néanmoins, la prière des suppliantes doit être respectée avant toute chose : « Si je ne satisfais à votre demande, la souillure que vous évoquez dépasse la portée de l'esprit. [...] Et pourtant je suis contraint de respecter le courroux de Zeus Suppliant : il n'est pas pour les mortels de plus haut objet d'effroi » (*ibid.*, 475-485). Les Danaïdes seront donc protégées de la «démasure mâle de leurs cousins, et le roi-proxène les introduira ainsi que leur père comme suppliants devant son peuple. «Nous aurons la résidence [*métoikein*] en ce pays, libres et protégés contre toute reprise par un droit d'asile reconnu [ou : par l'inviolabilité reconnue]; nul habitant ni étranger ne pourra nous saisir; use-t-on de violence, tout bourgeois d'Argos qui ne nous prête aide est frappé d'atimie, exilé par sentence du peuple. » Telle est la formule qu'a défendue notre patron, le roi des Pélasges, en invitant la Cité à ne pas fournir d'aliment pour les jours à venir au terrible courroux de Zeus Suppliant et en évoquant la double souillure, à la fois nationale et étrangère [à Argos, les Danaïdes sont à la fois concitoyennes et étrangères], que la ville verrait alors venir à elle » (*ibid.*, 608-618).

La Cité reconnaît la plainte des Danaïdes, elle entoure Danaos d'une garde protectrice et octroie à sa famille un logis «dont nous pouvons même user sans redevance » (*ibid.*, 1010). Reconnaisant de cet accueil, Danaos ne reste pas moins conscient du fait que ses filles sont loin d'être considérées comme intégrées dans la Cité : « Une troupe inconnue ne se fait apprécier qu'avec le temps; quand il s'agit d'un étranger [*métoikos*], chacun tient prêts des mots méchants, et rien ne vient plus vite aux lèvres qu'un propos salissant. » En conséquence, il les conseille : « Mettez la modestie plus haut que la vie » (*ibid.*, 992-1114).

Le statut des étrangers à l'époque archaïque

Dès les temps homériques, l'hôte aussi bien que le suppliant sont protégés par Zeus Xenios et Athéna Xenia, et *l'Illiade* proclame que c'est un délit religieux que de maltraiter l'hôte.

La proxénie, qui sera institutionnalisée à l'époque classique, est déjà largement répandue dans les usages. Sous le patronage de son protecteur Hermès, l'« Habile Découvreur », le proxène est « celui qui cherche et, en réalité, *l'intermédiaire* entre la Cité et les ressortissants d'une communauté étrangère, remédiant à leur incapacité statutaire. La proxénie est toujours la fonction d'un individu choisi par une communauté étrangère, parfois en raison

de ses mérites particuliers, comme ce fut le cas de Pindare qui devint proxène d'Athènes en même temps qu'il obtint une récompense pour son dithyrambe en l'honneur de la ville.

Le monde archaïque demeure fermé sur lui-même : les voyages font peur et, à en croire Homère, attirent de préférence les marginaux (par exemple les bâtards, selon *l'Odyssée*, XIV, 199-286); la filiation patrilinéaire a elle-même verrouillé la Cité - la citoyenneté grecque du père étant suffisante pour transmettre la grécité; les préjugés contre l'étranger au groupe sont fortement marqués.

Dans ce cadre de citoyens « pairs dont l'idéal, réalisé à Sparte, est la « parité (*homoioi*), les étrangers de passage sont accueillis avec méfiance, sinon hostilité : ces oiseaux migrateurs ne seraient-ils pas des oiseaux de proie? En revanche, les étrangers qui ont choisi de s'installer dans le pays et dont on juge l'artisanat ou le commerce utiles à la Cité représentent la catégorie des métèques, des résidents domiciliés, le terme indiquant chez Eschyle le changement de domicile (cf. *métœkein*). On impose aux métèques une taxe de séjour, mais, à Athènes, ils jouissent parfois d'une immunité fiscale, sans doute afin d'attirer leur présence, précieuse pour la Cité. Dès la moitié du V^e siècle, Athènes donne aux étrangers une protection judiciaire, dont on charge un homme politique qui devient leur patron, le *prostata*. *Proxénie* et *prostasie* sont donc deux formes différentes de protection *civique*, toutes deux mentionnées déjà dans *Les Suppliantes*. Mais on n'accorde que rarement aux étrangers le droit de propriété : les Danaïdes sont locataires. Comme le note à cet égard la très belle étude de Marie-Françoise Basiez, *L'Étranger dans la Grèce antique*: « Il n'est pas question en effet, à cette époque, d'intégrer dans les cadres civiques des non-Grecs ⁶. » Les Danaïdes sont en quelque sorte exceptionnellement bien incorporées, et cela parce qu'elles sont de nature double, *astoxenoi*, à la fois citoyennes par leur descendance argienne et étrangères parce que venant d'Égypte (comme elles sont bestiales et féminines - à l'image d'Io -, initiées de Déméter et servantes d'Héra, criminelles tueuses d'hommes et agentes du contrat matrimonial).

Les Barbares et les Métèques à l'époque classique

Opposant entre 490 et 478 les cités grecques à la Perse, *les guerres médiques* changent le rapport de la Cité avec les étrangers : la notion de « Barbare » se cristallise, alors que la *guerre du Péloponnèse*, lançant face à face les cités grecques groupées autour de Sparte et d'Athènes, attire l'attention sur l'étranger grec, celui qui vient d'un autre État. Athènes élabore la notion de cohérence civique - la *koinonia* ⁷ - en concevant l'unité des citoyens sur la base de leur participation à la vie politique, et non pas à partir

de critères raciaux ou sociaux. Une loi vient toutefois consolider le ferment ethnique homogène de la *koinonia* : la loi de Périclès de 451, qui exige de tout citoyen de justifier une double *ascendance athénienne*, paternelle et maternelle : « Et la troisième année qui suivit, sous Antidotos, à cause du nombre croissant des citoyens et sur la proposition de Périclès, on décida de ne pas laisser jouir des droits politiques quiconque ne serait pas né de deux citoyens 8. » Celui qui déroge à cette règle est assimilé aux bâtards : « On me nommera un Rien fils de Rien 9. »

Le terme « barbare » devient alors fréquent pour désigner les non-Grecs. Homère appliquait le mot de « barbarophone » aux indigènes d'Asie Mineure combattant avec les Grecs 10, et semble avoir forgé le terme à partir d'onomatopées imitatives : bla-bla, *bara-bara*, bredouillis inarticulés ou incompréhensibles. Encore au V^e siècle, le terme s'applique *aux Grecs comme aux non-Grecs* qui ont un discours lent, pâteux ou incorrect : « Barbares, tous les gens à prononciation lourde et empâtée 11. » Toutefois, dans l'Antiquité, on pouvait parler en glossolalie dans les sanctuaires, et les prières des Barbares étaient entendues. Les guerres médiques accentuent le rejet du Barbare, mais on peut comprendre ce phénomène aussi comme une contrepartie au merveilleux développement de la philosophie grecque fondée sur le logos, à la fois idiome des Grecs et principe intelligible dans l'ordre des choses. Les Barbares sont excentriques à cet univers par leurs discours et leur accoutrement démesurés, par leur adversité politique et sociale. Parmi les trois auteurs tragiques, Sophocle, Eschyle et Euripide, qui usent systématiquement du terme *barbaros*, Euripide se distingue de ses prédécesseurs par un emploi plus fréquent de ce mot dans un sens plus péjoratif, ce qui indique que l'étrangeté lui est personnellement plus intolérable et devient, d'une façon générale, plus dérangeante avec le temps. Pour les trois auteurs, « barbare » signifie : « incompréhensible », « non grec », et enfin « excentrique » ou « inférieur ». Le sens de « cruel » que nous lui donnons devra attendre les invasions barbares de Rome pour se manifester. Cependant, chez Euripide déjà, « barbare » indique une dimension d'infériorité incluant l'infériorité morale, le mot ne se référant plus à la nationalité étrangère, mais exclusivement au mal, à la cruauté et à la sauvagerie 12. Lorsque Andromaque s'adresse aux Grecs en disant « *barbara kaka* » (*Tro.*, 764-765), l'expression peut être traduite par « des maux [supplices] inventés par les Barbares » ou bien « des maux [supplices] sauvages 13 ». Le terme s'applique aux Grecs comme aux Troyens. Loin d'indiquer une quelconque acceptation de l'étranger, cette intériorisation de la barbarie marque la pérennité du sentiment d'hostilité à son égard, ainsi que l'importance de ce sentiment dans l'appréciation des autres à l'intérieur du groupe prétendument homogène. Chez Eschyle, en revanche, le mot s'applique à la conduite étrange envers les Grecs d'Argos du héraut égyptien qui accompagne les Danaïdes (*Les Suppliantes*, 825-902), et il a surtout pour valeur de s'opposer aux bienfaits de la civilisation démocratique grecque. En effet, lorsque Eschyle avance le concept

de « démocratie » (« pouvoir du peuple ») dans *Agamemnon* (458), le lecteur suppose que l'auteur des *Perses* est sensible à la différence entre sa propre civilisation et celle du Grand Roi perse. C'est le contraste avec l'étranger, en somme, qui fait surgir la conscience de la liberté grecque, et le Barbare sera dès lors identifié à l'ennemi de la démocratie.

Pourtant, les Barbares fascinent et, comme en écho aux sophistes, les auteurs distinguent les bons des mauvais, les meilleurs étant évidemment les perfectibles : ceux qui sauront devenir grecs de culture. Pour Socrate, le nom de « Grec » n'est pas celui d'une race, mais « celui de la culture, et l'on appelle Grecs plutôt les gens qui participent de notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous ¹⁴ ». Cet avant-goût de cosmopolitisme restera strictement intellectuel, car l'« isonomie » des citoyens (ils prennent une part égale à la politique, parce qu'ils sont identiques entre eux) rejette dans l'excentricité, l'irrationalisme ou - plus simplement mais plus fondamentalement - dans la parole incompréhensible cet *autre* qui sera toujours un *Barbare*.

De la masse barbare se détachera l'étranger domicilié en Grèce. On trouve la distinction entre étrangers établis et étrangers de passage au début du II^e millénaire, en Mésopotamie, dans l'empire d'Hammurabi : la classe sociale des *muškênu*, les « mesquins », était composée d'étrangers plus ou moins fixés et possédant certains droits, alors que les étrangers de passage en étaient dépourvus.

Le *Métèque* des Grecs entre en rapport contractuel avec la Cité. De quelle manière? Marie-Françoise Basiez l'appelle à juste titre *l'homo economicus* de la Cité grecque. Par opposition à l'homme politique et guerrier qu'est le citoyen, et sans être ce que nous appelons aujourd'hui un travailleur immigré, le Métèque est « celui qui habite avec », « celui qui a changé de domicile ». Il paie une taxe d'habitation qui équivaut à une journée de travail par mois. Inférieur au citoyen, il n'est cependant pas esclave, comme le laissent entendre des esprits aristocratiques tels que Platon ou pseudo-Xénophon. Artisans de préférence, mais aussi cultivateurs, les Métèques sont également banquiers, détenteurs de capital mobilier, armateurs. A Athènes, certains deviennent de véritables capitalistes (Lampis d'Egine) ou d'illustres intellectuels (Lysias, Isée et, le plus célèbre, Aristote). Comme avec les Barbares, on en distingue des bons (par exemple Képhalos, le père de l'orateur Lysias, qui « arme la résistance démocratique de boucliers », et dans la demeure duquel Platon situe son dialogue *La République*) qui peuvent obtenir à la rigueur l'égalité fiscale avec les citoyens, mais jamais la propriété de leurs biens; et des méchants (comme Athénogénès, escroc, lâche et traître, au service des femmes et des tyrans). Athènes précise de plus en plus les charges financières des métèques : dès 378, un impôt extraordinaire de répartition charge les domiciliés pour un sixième; ils participent, mais avec discrimination, aux lourdes charges honorifiques des liturgies. En revanche, les Métèques ne peuvent

qu'exceptionnellement prendre part aux compétitions, aux chœurs et à la défense nationale (quand une guerre s'éternise et qu'il s'agit du « salut du peuple et de tous ceux qui vivent dans le pays »). En cas d'usurpation de citoyenneté, le Métèque est dégradé au rang d'esclave. Platon (Les Lois, 915 b) préconise de chasser de la Cité les Métèques dont le capital atteint celui des propriétaires exploitants. Pourtant, moins par reconnaissance que pour se montrer fidèles à la mentalité dépensière des Grecs, ces étrangers domiciliés s'imposaient souvent comme de généreux bienfaiteurs de la Cité. Sans être des adeptes libéraux de la démocratie athénienne, comme ont pu le penser à partir d'autres exemples certains étrangers, les Métèques s'infiltraient - sans s'intégrer - dans toutes les cités qui avaient besoin de leur appui économique. Seule la *xénélasie* de Sparte, faisant exception à cette règle, rejetait toute participation étrangère. Il apparaît en définitive ¹⁵ que l'institution des Métèques était conçue comme une mesure politique et démographique moyenne, évitant aussi bien le *cosmopolitisme* que la *xénophobie*.

A observer les réactions actuelles vis-à-vis des étrangers domiciliés dans les pays occidentaux, on peut se demander si nos mentalités ne sont pas restées semblables à celles des Grecs, tant les réactions spontanées penchent moins en faveur des droits de l'homme pour tous - y compris pour les étrangers - qu'en faveur d'un équilibre du statut de ces « métèques à partir du critère dominant, qui est celui de leur utilité économique pour la Cité. La nécessité économique reste une passerelle - ou un écran — entre xénophobie et cosmopolitisme.

Lorsque le commerce déferle et que les marchands envahissent les ports, lorsque le tourisme se développe et que l'on voyage par curiosité intellectuelle, en même temps que les professeurs s'infiltrant auprès des amateurs de culture, le besoin se fait sentir de cantonner les étrangers. A partir du V^e siècle, les étrangers de passage ne dépassent guère les limites des ports. Sans être un véritable ghetto, *l'emporion*, port autonome, est une zone commerciale (magasins, halls, quais) et sexuelle (bordels) que l'on distingue de l'agora, centre de vie politique et militaire. Aristote propose même de doubler l'agora en « libre » (politique et citoyenne) et « marchande » (rassemblant les produits importés et les importateurs !).

Les étrangers de passage, nettement séparés des nationaux, ne partagent donc pas les privilèges des Métèques.

En même temps, la proxénie individuelle et spontanée devient une fonction publique : le proxène qui protégeait l'étranger est désormais choisi par « un décret de la Cité dont il défendra les intérêts ¹⁶ ». Son « évergétisme ¹⁷ » se mue en une véritable charge diplomatique. Fait remarquable, la proxénie reste ouverte aux citoyens et aux non-citoyens, aux Grecs et aux Barbares - et c'est là un signe supplémentaire, s'il en était besoin, d'assouplissement dans les relations intérieures entre les cités grecques, et extérieures avec le monde non

grec. Avec le souci non pas d'intégrer les étrangers, mais de favoriser les échanges entre étrangers pour le bénéfice de la Cité, Platon formule magistralement cette tolérance toute pragmatique vis-à-vis des étrangers qui, tout en les tenant à l'écart de la vie publique, consiste à les utiliser avec une bienveillance non dépourvue de cynisme : « Or, c'est une chose naturelle que, de pays à pays, il se fasse en tous genres un mélange de mœurs : étrangers qui, chez d'autres étrangers, introduisent des nouveautés. Il y aurait donc là, pour les hommes dont l'organisation politique est excellemment réglée par de justes lois, le principe d'un préjudice sans égal; mais, pour la plupart des États, en tant qu'ils sont complètement dépourvus d'une bonne législation, il est tout à fait indifférent qu'ils soient pétris et repétris du fait qu'ils accueillent chez eux des étrangers. Ce serait, en outre, aux yeux du reste des hommes, un procédé sauvage et rude, le procédé des gens qui, en usant de ce terme intolérable de " bannissement des étrangers ", témoigneraient aussi, pensera-t-on, d'une disposition à se complaire en eux-mêmes et à être intolérants à l'égard des autres » (XII, 950). Cette tolérance procure, auprès des autres peuples, une bonne réputation aux nations d'accueil; mais elle ne s'applique qu'avec un discernement circonspect, compte tenu des *divers types d'étrangers* que Platon distingue - les *visiteurs d'été*, «oiseaux migrateurs venant « gagner de l'argent par leur trafic » : ils sont accueillis dans les édifices publics placés hors de la ville et contrôlés par des magistrats qui « doivent veiller qu'aucun des étrangers de cette espèce n'introduise aucun nouveau »; les spectateurs cherchant des représentations pour les yeux et les oreilles auprès des sanctuaires, dont les prêtres et les sacristains doivent s'occuper, sauf s'ils ont commis des méfaits qui relèvent alors des inspecteurs des marchés; les divers dignitaires des pays étrangers; et, enfin, les étrangers, « chose rare sans doute », « venus en observateurs d'un autre pays » soit pour examiner une belle institution l'emportant sur celle des autres États, soit pour nous montrer une institution analogue. Le cas de l'étranger qui aurait quelque chose à nous apprendre est considéré comme exceptionnel; Platon souhaite en outre qu'une fois sa mission accomplie, l'étranger « s'éloigne alors, comme un ami quittant les amis, recevant des présents et les honneurs qui siéent à l'honorer » (XII, 952-953 d). Le pragmatisme politique, on le voit, ne cesse de guider la morale qui se veut la plus éclairée à l'égard des étrangers.

Le cosmopolitisme hellénistique

Des idées panhelléniques, impensables auparavant, commencent à apparaître. Des intellectuels comme Hérodote d'Halicarnasse, l'historien, ou Hippodamos de Milet, l'architecte, tous deux réfugiés, participent volontiers au projet de Périclès portant sur une colonie « fondée par des représentants de toute la Grèce ¹⁸ ». Ce changement, qui se manifeste depuis le IV^e siècle,

s'accroît grâce aux brassages de populations consécutifs aux progrès des techniques de navigation et de voyage qui raccourcissent les distances géographiques. L'hellénisme se montre plus curieux que réticent à l'égard de l'étranger— on note par exemple de tels propos : « L'unique patrie, étranger, c'est le monde que nous habitons; un seul Chaos a produit tous les mortels » (Méléagre de Gadara, 1^{er} siècle av. J.-C.); ou, d'après la traduction latine de Térence, la célèbre sentence de Ménandre : « Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger ¹⁹. » » C'est aux stoïciens et à leur éthique fondée sur la sagesse individuelle que nous devons le premier cosmopolitisme politique. Que la Cité puisse englober jusqu'aux limites du monde, voilà l'idéal de ces logiciens, physiciens, médecins, devins et avant tout moralistes; un idéal qui ne trouvera cependant aucune application politique réelle. « Une multitude d'hommes habitant ensemble et régis par une loi », proclame Cléanthe²⁰. Ce projet appelle plus une communauté religieuse, une participation mystique des étrangers fraternisants, qu'une juridiction politique qui reste toujours soucieuse des intérêts économiques de la *polis*.

La conciliation stoïcienne: universalisme...

Les anciens stoïciens, sans doute déjà avec leur fondateur Zénon de Citium (v. 335-v. 264 av. J.-C.), mais très explicitement avec Chrysippe (v. 281-v. 205 av. J.-C.), considéraient que tout être vivant repose sur le principe dit de *l'oikeiôsis*, notion complexe que l'on traduit par le terme de « conciliation ». Par ailleurs, *l'oikeiôsis* désigne la saisie permanente de soi-même, une sorte de « toucher intérieur », de dynamisme vital qui met le sujet en connivence avec lui-même. Ce que les stoïciens romains traduisent par *conciliatio* et *commendatio* (Cicéron) ou *committo* (Sénèque) — « Je suis commis à moi-même » : d'où les notions *d'amor nostri* et de *caritas*, considérées comme bases de la vie consciente chez les stoïciens. De plus, cette conciliation originaire nous rattache non seulement à nous-mêmes, mais aussi aux sphères concentriques qui représenteraient la disposition de nos semblables : des proches parents à l'humanité entière, selon la théorie d'Hiéroclès; à rebours, en resserrant les cercles, nous parvenons à assimiler tous les hommes, sans distinction de race ou de sang, à nous-mêmes. Cette universalité humaine qui s'affirme ainsi pour la première fois est fondée sur la communauté de la raison. Raisonables, les hommes appliquent *l'amor nostri* et la *caritas* au genre humain tout entier : *caritas generis humani* ²¹. Cette éthique stoïcienne trouve son expression achevée dans le célèbre texte de Térence. A Ménédème qui lui demande : « Chrémès, tes propres affaires te laissent-elles tant de loisir que tu t'occupes encore de celles d'autrui, qui ne te concernent en rien? », Chrémès répond : « Je suis homme : j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger ²². » Cicéron, qui commente la formule, estime à regret que «

comme nous avons, des chances et des malchances qui nous adviennent, un sentiment plus vif que de celles qui adviennent aux autres et que nous voyons comme si un grand espace s'interposait entre eux et nous, nous jugeons d'eux tout autrement que de nous-mêmes ²³ », tout en s'approchant ainsi du précepte biblique et chrétien commandant d'aimer son prochain comme soi-même.

Fondée ainsi sur *l'oikeiôsis*, sur la conciliation, cette éthique universaliste conduit, au plan politique, à récuser les cités séparées pour leur substituer un cosmopolitisme tolérant. La *mégapolis*, la grande Cité, est un idéal souvent développé pendant l'époque impériale, qui englobe l'univers entier, des citoyens aux astres. Eratosthène conseillait déjà à Alexandre le Grand de traiter les Barbares comme les Grecs, et Chrysippe ne voyait pas la différence entre l'esclave et les autres serviteurs. On n'est esclave, selon les anciens stoïciens, ni par nature ni par conquête. La distinction s'efface pour eux entre Grecs et Barbares, hommes libres et esclaves, mais aussi entre hommes et femmes, l'aspiration à la même vertu étant reconnue à tous. Habitants d'une demeure commune, tous les hommes sont « une partie de Dieu, et le Tout qui nous contient est Dieu aussi : nous sommes ses associés [*socii*] et ses membres ²⁴ ».

Pourtant, cet universalisme cosmopolite devait rester une utopie, même si, parallèlement au stoïcisme, de grandes monarchies hellénistiques ont pris la relève des cités-États antérieures ²⁵. Une des raisons de l'impossible application pratique de la doctrine stoïcienne réside en ce que, sous son aspect égalitaire, se déployait un élitisme du sage raisonnable séparé du reste de l'humanité qui, quels que soient les efforts didactiques envisagés, n'accède pas à la vertu. L'orgueil du sage stoïcien engendre en réalité, sous la couverture d'une raison apparemment reconnue à tous, une autre classe d'étrangers : ceux qui n'accèdent pas à la vertu, qui ne vivent pas selon la loi, ou qui déraisonnent ²⁶.

Dans cette optique, la notion d'étranger change de sens : est étranger celui qui se révèle incapable d'interpréter les lois de la Providence (« Si c'est être étranger au monde d'ignorer les êtres qui sont en lui, on ne l'est pas moins en ignorant ce qui y arrive. Exilé, celui qui s'exile de la règle de la Cité. Aveugle, celui qui ferme les yeux de son intelligence ²⁷ »), ou encore celui qui s'exclut de la solidarité communautaire fondée sur la raison (« Enfin celui qui sépare son âme de celle des autres citoyens, lesquelles ne doivent faire avec la sienne qu'une seule et même âme, celui-là, dis-je, est dans cette ville comme un membre inutile, et il rompt tous les liens de la société ²⁸ »).

Il apparaît en définitive que le stoïcisme est moins une pensée de l'autre qui intégrerait la différence de l'étranger, qu'une *autarcie* qui assimile l'autre et l'efface sous le commun dénominateur de la raison, celui qui ne s'y loge pas tombant au rang d'insensé. « Il ne faut pas estimer qui on aime, mais aimer qui on estime ! » proclame Théophraste ²⁹. Toutefois, il est vrai aussi que certains

de ceux qui ne le méritent pas trouvent grâce devant l'amitié de Cicéron, lorsque celui-ci exige de la justice pour les ennemis et classe la clémence au-dessus des vertus guerrières ³⁰.

En réalité, à partir de Panétius de Rhodes qui fait pénétrer le stoïcisme ancien à Rome, la sévérité morale s'assouplit, l'abîme entre le sage et l'insensé s'estompe, et on envisage une diversité des natures humaines. Cependant, tout en préfigurant certains aspects, le stoïcisme n'est pas le christianisme, *l'oikeiôsis* n'est pas *l'agapè* ³¹, mais un individualisme éclairé par la raison. La distinction de *l'autre* s'éclipse immédiatement en apologie du soi dans cette morale qui n'a aperçu l'altérité que pour la dénier : « Amis, frères, proches, parents par alliance, concitoyens, et tous enfin, puisque nous voulons que la société des hommes soit une, méritent d'être recherchés pour eux-mêmes [*propter se*] : chacun est une fin en soi ³². »

... et perversion

Par ailleurs, il y a dans le cosmopolitisme des stoïciens grecs une *marque cynique* qui renvoie sans doute à leurs prédécesseurs (comme Antisthène, et surtout Cratès, etc.), mais préfigure le cosmopolitisme libertaire du XVIII^e siècle ³³. Ainsi *La République* de Zénon polémique avec *La République* de Platon rejette-t-elle la convention contraignante inventée par les hommes, au profit d'un « logos pur », sans pudeur et sans retenue, faisant retour à la naturalité universelle des hommes. Péchés de jeunesse ou œuvre scandaleuse, les commentateurs sont embarrassés par ce texte perdu de Zénon, sur lequel il reste quelques témoignages permettant d'entrevoir l'idéal cosmopolite du fondateur du stoïcisme. Plus d'États ni de peuples distincts, mais une seule loi gouvernant le troupeau humain heureux dans son pâturage. L'Amour y règne sur des hommes et des femmes qui s'appartiennent librement, habillés de la même façon, ayant aboli le mariage, les écoles, les tribunaux, l'argent et même les temples, seul le dieu intérieur de l'Esprit étant vénéré. L'anthropophagie, l'inceste, la prostitution, la pédérastie et bien entendu la destruction de la famille sont également admis parmi les traits de cet État idéal. On a l'impression que le cosmopolitisme surgit au sein d'un mouvement global qui fait table rase des lois, des différences et des interdits; qu'à défier la Cité et sa juridiction, on défie implicitement les interdits fondateurs de la société en place et, peut-être, de la socialité elle-même ; que l'abolition de la frontière étatique implique, logiquement ou au préalable, un franchissement des interdits qui garantissent l'identité sexuelle, individuelle, familiale. C'est une remise en cause du principe même de *l'association humaine* qui se joue à travers l'utopie cosmopolite : les règles des échanges avec l'autre étant abolies (plus d'État, plus de famille, plus de différence sexuelle), peut-on vivre dans

une société sans contraintes - sans limites, sans frontières - autres que les impératifs individuels? Deux possibilités s'ouvrent alors : ou bien le cynisme absolu fondé sur le plaisir individuel, ou bien l'élitisme d'êtres lucides et maîtres d'eux-mêmes, de sages parvenant à concilier les insensés.

Les stoïciens choisissent rationnellement la seconde, comme le feront les philosophes des Lumières et les fondateurs des droits de l'homme fondés sur la raison, ou, plus tard, les cosmopolites de l'Internationale marxiste édictant les contraintes des « intérêts du prolétariat au-delà des conventions nationales. Les différences essentielles entre ces trois doctrines surgies à trois moments clés de l'histoire occidentale ne sauraient cacher ce qui les unit. L'universalisme, la conciliation cosmopolite représentent la face pure, utopique, dont le cynisme de Zénon et du Neveu de Rameau dévoile le refoulé corrosif, lequel, s'il n'est pas dit et dépensé, risque de devenir ferment d'arbitraire, de terreur et de totalitarisme. En d'autres termes, le cosmopolitisme sera soit libertaire, soit totalitaire, ou ne sera pas.

Le cosmopolitisme stoïcien préfigure une nouvelle religion où se confondent l'individualisme grec, l'introspection de la piété égyptienne, les banquets des communautés syriennes, la moralité juive... Dès lors la question s'ouvre de savoir si le cosmopolitisme est autre chose qu'une réalité religieuse, sans jamais pouvoir devenir une réalité politique. Question toujours actuelle. Le vice est peut-être dans le projet lui-même : « cosmopolitisme » signifie que l'idéal de la polis, de la Cité politique avec ses droits et son isonomie, est conservé mais étendu à l'échelle du monde, que le monde entier s'y loge. Or, il est possible que l'effacement des différences ne s'accomplisse que dans l'ordre de la piété. En revanche, l'ordre politique régisseur des besoins ne peut que protéger les siens, camper les disparités, séparer les différends et, au mieux, gérer les modalités destinées à préserver les différences.

Comparée à l'époque classique et archaïque, la Grèce hellénistique mène cependant une politique cosmopolite. En quel sens? Tout en distinguant toujours entre les *étrangers à la Cité* (c'est-à-dire les Grecs d'un autre cadre politique) et les *étrangers au monde grec* (c'est-à-dire les individus différents de race ou de culture), les Grecs de l'époque hellénistique reconnaissent la communauté des premiers à travers la naissance du droit international et la cohabitation, et celle des seconds à travers la création d'immenses cités internationales ou multiraciales comme Alexandrie où les intellectuels mélangent judaïsme et hellénisme, traduisent la Bible en grec et intégreront plus tard la philosophie antique dans le christianisme. Cependant, la classe des étrangers reste séparée des autochtones : même à Alexandrie, les Grecs se marient entre eux, et les étrangers n'appartiennent pas à la Cité. A Délos, on constate des unions entre Athéniens et d'autres populations, mais les étrangers ne votent pas. On signale l'exception de l'Égypte romaine qui, par le biais des « corps mixtes », permet aux étrangers de gérer la communauté au niveau local. Quant à l'unité panhellénique entre cités, elle se réalise moins par la

fusion d'une cité avec une autre que par des fédérations (comme celle des Cyclades) que garantit une monarchie puissante dominant l'ensemble.

On notera, parmi les signes politiques de l'assouplissement cosmopolite, l'attitude envers les « sang-mêlé ». Au III^e siècle, les métis - qui n'ont pas droit de cité - sont pourtant au-dessus des Métèques; ainsi, à Rhodes, sont-ils, sous le nom de *matroxenoi*, des citoyens inférieurs mais faisant partie de la société. Dès le II^e siècle, l'ascendance maternelle donne des droits civiques. Les enfants de ces familles mixtes peuvent être naturalisés, mais ils forment surtout une nouvelle catégorie, celles des *apatrides*, différente de celle des étrangers. A condition de se soumettre à l'éducation grecque, l'apatride hellénistique semble avoir plus de chances que l'étranger. Même les gymnases, traditionnellement fermés aux étrangers à la fin du IV^e siècle, s'ouvrent à eux : d'abord à Délos, port international, puis à Athènes. Les listes des éphèbes distinguent cependant les Athéniens en premier lieu, puis les Romains et enfin les étrangers (à Délos, jusqu'au II^e siècle). A Athènes, les éphèbes étrangers ne seront jamais confondus avec les autres ³⁴.

Davantage foyer de diffusion culturelle que cadre d'intégration politique, la Cité hellénistique propage, avec son cosmopolitisme, la civilisation grecque par-delà la politique. C'est dire qu'il n'y a pas, à l'époque hellénistique, un statut nouveau de l'étranger : l'étranger est toujours l'autre du citoyen. Mais son rôle dans la Cité s'accroît et marque un recul, spécifique à la Grèce de cette époque, des caractéristiques juridico-politiques au profit de ce qui est propre à une idéologie, une mentalité ou un style de vie qui définissent aussi et de mieux en mieux la grécité. Sans pour autant pouvoir parler d'une minorisation du politique, disons que la prise en compte des étrangers par la Cité conduit à introduire entre les membres d'une communauté des critères identitaires qui transcendent la politique en mettant en avant les facteurs culturels et symboliques. C'est sur ces critères, et à partir de l'espace de la ville antique elle-même, que se fondera le christianisme, en prêchant les étrangers, les marchands et les marginaux. Or, le christianisme naissant ne se situe plus dans l'enclos de la Cité, mais en appelle à une communauté spirituelle invisible : *l'Ecclesia remplace la Cité*.

Cependant, de son côté, le monothéisme biblique avait inclus l'étrangeté dans l'Alliance divine. Contrairement à l'image trop facilement reçue d'un ostracisme du peuple élu à l'encontre des autres, il avait inscrit depuis des millénaires, au fondement même de la royauté hébraïque, les étrangers capables d'accepter le contrat divin.

1 Pour une analyse de ce texte, cf. A.F. Garvie, *Aeschylus' Supplies, Play and Trilogy*, Cambridge University Press, 1969.

2 Cf. G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Payot, 1974, qui rappelle que les vestales romaines, « au temps où le rex régnait [...], devaient, par quelque moyen mystique, contribuer à sa sauvegarde », rejoignant ainsi la tradition galloise « suivant laquelle le roi légendaire Math ne pouvait vivre, hors les expéditions guerrières, que s'il tenait ses pieds posés dans le giron d'une fille vierge » (p. 577). Dans un sens analogue, du même auteur, cf. *Tarpeia*, 1947, p. 100-109, et *Mithra et Varuna*.

3 Cf. Marcel Detienne, *Les Danaïdes entre elles ou la Violence fondatrice du mariage* (à paraître).

4 Cf. M. Detienne, *op. cit.*

5 Selon Jamblique, cité par M. Detienne, *op. cit.*

6 Marie-Françoise Basiez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, 1984, p.82. Nous suivons ici les données et les analyses de cet ouvrage.

7 Aristote, *Politique*, 1276 b.

8 Id., *Constitution d'Athènes*, XXVI, 451/0. De même, depuis Clisthène, les citoyens sont identifiés selon le dème auquel ils appartiennent, « ceci pour les empêcher de s'interpeller par le nom de leur père et de dénoncer ainsi les nouveaux citoyens » (*ibid.*, XXI, 508/7). « L'état actuel du gouvernement est le suivant. Prennent part au gouvernement ceux qui sont nés de parents ayant tous deux le droit de cité » (*ibid.*, XLII).

9 Euripide, *Ion*, 589-591, cité par M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 94.

10 M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 184.

11 Strabon, XIV, 646, in M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 185.

12 Cf. Helen Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, 1961.

13 On notera que, dans l'esprit ironique de la pièce, les Barbares sont... les Grecs et non les Troyens : le terme perd son sens ethnique pour renforcer sa valeur éthique.

14 *Panégryrique* 50, cité par M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 199.

15 Cf. M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 146.

16 M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 111.

17 La reconnaissance de ses mérites civiques qui le rendaient digne de proxénie.

18 M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 181.

19 *Ibid.*, p. 261.

20 *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 329.

21 Cicéron, *Des termes extrêmes, des biens et des maux*, V, 23, 65, Les Belles Lettres, 1961, t. II, p. 149.

22 « Heautontimoroumenos », *Comédies*, II.

23 Cicéron, « Traité des devoirs », I, 9, 30, in *Les Stoïciens*, La Pléiade, p. 505.

24 Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 92, § 30.

25 Cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I.1., p. 330-331.

26 J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1921-1924 II, 351-360.

27 Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 29.

28 *Ibid.*

29 Cité par Plutarque, *De frat. am.*, 482 b.

30 *De officiis*, I, 23, 79; 25, 88-89.

31 A.J. Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius Vrin*, 1961.

32 Cicéron, *Des termes extrêmes, des biens et des maux*, V, 23, 67.

33 Cf. *infra*, p. 207-213, les positions de Fougeret de Monbron.

Le peuple élu et l'élection de l'étrangeté

Étranger ou prosélyte

L'alliance avec Dieu fait du peuple juif un, peuple élu (en particulier depuis Jacob et la sortie d'Égypte) et, si elle constitue le fondement d'un nationalisme sacré, elle n'en abrite pas moins, dans son essence même, une inscription originaire de l'étrangeté. Nombreux sont les passages de la Bible qui affirment l'élection du peuple juif à l'exclusion des autres : « J'établirai mon alliance entre moi et toi, dit Iahvé à Abraham, et ta race après toi, suivant les générations, pour une alliance perpétuelle, afin que je devienne Dieu pour toi et pour ta race après toi ¹. » Ceux qui s'opposent à cette alliance ou qui n'en font pas partie seront violemment rejetés : « Ainsi a parlé Iahvé des armées : " Je vais punir Amalec de ce qu'il a fait à Israël, en s'opposant à lui sur la route, quand il remontait d'Égypte. Va maintenant, tu battras Amalec et vous vouerez à l'anathème tout ce qui est à lui : tu n'auras pas pitié de lui et tu mettras à mort hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et moutons, chameaux et ânes ² " » ; « [Nous décidons] de ne pas donner nos filles aux gens du pays et de ne pas prendre leurs filles pour nos fils ³ » ; « Un métis ⁴ n'entrera pas dans l'assemblée de Iahvé ; même à la dixième génération il n'entrera pas dans l'assemblée de Iahvé. Un Ammonite ni un Moabite n'entrera dans l'assemblée de Iahvé, même à la dixième génération ils n'entreront pas dans l'assemblée de Iahvé à jamais ! C'est parce qu'ils ne sont pas venus au-devant de vous avec le pain et l'eau, sur la route, quand vous sortiez d'Égypte et parce que [le Moabite] a soudoyé contre toi, pour te maudire, Balaam, fils de Béor, de Phétor, en Aram-Natharaïm. Mais Iahvé, ton Dieu, n'a pas voulu écouter Balaam, et Iahvé, ton Dieu, a tourné pour toi la malédiction en bénédiction, car il t'aime, Iahvé, ton Dieu ! Tu n'auras cure de leur bien-être ni de leur bonheur au cours de ton existence, à jamais ! »

Cependant, d'autres types d'étrangers sont acceptés : « Tu n'auras pas l'Edomite en abomination, car il est ton frère. Tu n'auras pas l'Égyptien en abomination, car tu as été hôte en son pays. Les fils qui naîtront d'eux, à la troisième génération, pourront entrer dans l'assemblée de Iahvé ⁵. »

Pour exclusive qu'elle soit, et tout en justifiant son exclusivité par les méfaits moraux des honnis, l'alliance du peuple juif avec son Dieu ne résulte

pas d'un favoritisme, mais d'un choix de l'épreuve, ce qui implique que, sans cesse menacée, elle reste toujours à conquérir et demeure l'objet d'un perfectionnement constant des élus. Une tradition raconte : « Pourquoi le Saint-Unique (béni soit-Il!) a-t-Il choisi Israël? Parce que tous les peuples répudièrent la Torah et refusèrent de la recevoir, alors qu'Israël accepta et choisit le Saint-Unique (béni soit-Il!) et sa Torah 6. »

Par ailleurs, un universalisme biblique se fait jour, qui laisse se profiler la possible dignité du genre humain en son entier, l'étranger lui-même pouvant être le révélateur insolite mais obligé de Dieu. Aux yeux des rabbins, la Torah serait en définitive destinée à toute l'humanité⁷. Ainsi « Moïse expose la Torah en soixante-six langues 8 »; « Vous observerez mes préceptes et mes sentences : *l'homme* qui les exécute vit par eux 9. » On conclut que *tout homme*, même le païen, qui obéit à la Torah est égal au grand-prêtre. « Est-ce donc la loi de *l'homme*, Adonaï Iahvé 10? » On interprète : ce n'est pas la loi du prêtre, des lévites ou d'Israël, mais de tous les hommes 11.

Puisque tous les hommes sont faits à l'image de Dieu 12, le précepte « Tu aimeras ton prochain comme toi-même 13 » s'applique non seulement au prochain immédiat, celui de la même famille ou du même peuple, mais à « l'homme [qui est le] bien-aimé 14 »; « De même qu'il est dit, à propos de l'homme d'Israël, tu aimeras *ton prochain* comme toi-même, la même formule est employée à propos de l'étranger 15. »

Plusieurs textes affirment plus nettement encore la considération à l'égard des étrangers eux-mêmes : « Tu n'offenseras pas l'étranger [l'hôte], ni ne l'opprimeras, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte 16. » Le païen peut revendiquer les mêmes droits que le Juif s'il embrasse le monothéisme. Sans cesse la Torah revient sur les devoirs des Juifs à l'égard des étrangers, et on note qu'aucun autre commandement (circoncision, interdits alimentaires, prohibition du mensonge et du vol) n'est répété aussi souvent. Le Talmud renchérit : « Si un prosélyte vient apprendre la Torah, ne lui dis pas : La bouche qui a mangé des animaux impurs, des vers et des reptiles, voudrait apprendre la Torah qui nous a été donnée par Dieu 17. » En outre, le fait d'avoir été « étrangers dans le pays d'Égypte » n'est pas interprété comme une raison suffisante qui garantirait la bienveillance des Juifs à l'égard des étrangers : n'est-il pas vrai que l'amertume accumulée dans l'âme de l'exilé peut s'exprimer par la persécution d'un autre exilé? Dieu seul veille sur tous les étrangers, et le rappel du séjour en Égypte conduit à plus d'humilité les « élus » qui pourraient ainsi se voir comme ayant fait partie jadis des hommes inférieurs. Justice plutôt que miséricorde semble découler de ce verset. On rappellera dans un sens analogue : « Si un étranger veut séjourner avec toi dans votre pays, ne le moleste pas. Il sera pour vous comme un de vos compatriotes, l'étranger qui séjourne avec vous, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte 18 » ; « Vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte 19. » Abraham lui-

même est considéré comme le premier « prosélyte [20](#) » : les commentaires soulignent qu'il a laissé derrière lui son pays, sa patrie, la maison de son père et tous les autres peuples du monde, pour aller vers le pays que Dieu lui a montré, comme le fait le prosélyte choisissant Israël [21](#).

L'universalisme des prophètes, d'Amos à Jérémie, affirme plus fermement encore l'idée que toute l'humanité est respectable dans sa dignité intrinsèque, et cela avant même la philosophie grecque et le stoïcisme cosmopolite. Pauvres, veufs, orphelins, serviteurs, étrangers sont accueillis dans la même justice : « Si j'ai méprisé le droit de mon serviteur/et de ma servante, dans leur litige avec moi,/qu'est-ce que je ferai quand Dieu se lèvera et lorsqu'il inspectera, que lui répliquerai-je?/Celui qui m'a fait dans le ventre, ne l'a-t-il pas fait aussi/et n'est-ce pas lui seul qui nous a organisés dans le sein? [...] Un étranger ne passait point la nuit dehors,/j'ouvrais ma porte au passant [22](#). »

Le terme hébreu *guer*, pour « étranger », n'est pas sans poser problèmes. Il signifie littéralement « celui qui est venu habiter [avec vous] » ou « résident », et recouvre l'idée de « converti ». Ce même mot, aussi bien dans la Bible que dans le Talmud ou le Midrash, est traduit soit par « prosélyte », soit par « étranger ». Deux sous-ensembles sont créés à partir de la même notion : d'une part, *guer-tochav*, étranger résident; d'autre part, *guer* tout court, qui renvoie à la conversion-naturalisation. Le *guer-tochav* conserve son identité d'étranger mais, qu'il réside ou non en Israël, il observe les lois mosaïques, lois morales indispensables à la société et conférant, dans l'esprit du judaïsme, une dignité spirituelle égale à celle du Juif. Ainsi *guer* est-il un étranger qui adhère à la religion-nation juive. Beaucoup de rabbins de l'époque talmudique, dont le célèbre Rabbi Arciba (II^e siècle, révolte contre Rome), sont des convertis [23](#).

Certains textes talmudiques ou midrashiques ne cachent cependant pas leur rejet ou leur méfiance envers les prosélytes. R. Helbo dit : « Les prosélytes sont aussi fâcheux [pour Israël] qu'une plaie [24](#). » De tels propos ne représentent qu'un avis individuel, la majorité se reconnaissant au contraire dans l'esprit d'hospitalité. Sans prosélytisme, la religion juive se présente aux candidats à la conversion comme une haute exigence, mais elle offre par la suite son accueil à ceux qui ont accepté l'épreuve de l'alliance. Ainsi, tout candidat à la conversion reçoit de solennels avertissements relatifs aux punitions sanctionnant les manquements aux préceptes, mais il est informé aussi des récompenses : « Néanmoins, il ne faut pas le rebuter à l'excès [25](#) »; de même : « Devant le prosélyte, même après dix générations, n'insulte pas un Araméen [26](#). »

Une telle exigence concernant l'intégration de l'étranger, qui peut gêner l'idéal de tolérance moderne et paraître excessive, ne diffère pourtant pas radicalement de celles requises des étrangers par d'autres doctrines religieuses ou morales (stoïcisme, christianisme), qui, tout en se voulant universelles, n'acceptent en leur sein que ceux qui adoptent la *même* universalité. On notera

par ailleurs que, dans l'esprit du judaïsme, l'intégration totale de l'étranger dans la communauté juive fait pendant à l'idée de « peuple élu » : je suis un « élu », mais le privilège de l'élection est cependant « ouvert à n'importe quel individu, à n'importe quel moment » - d'où il résulte une « conception hybride de l'élection qui passe par l'hérédité *et* par le libre ralliement de toute conscience individuelle ou collective ». A preuve, ce propos du traité talmudique de Pessahim, 876 : « Eleazar dit aussi : " Dieu, béni soit Son nom, a exilé Israël parmi les nations uniquement dans le but que des prosélytes puissent se joindre à Lui ²⁷. " »

Exemplaire à cet égard, l'histoire de Ruth la Moabite montre qu'une unité ne peut être réalisée que si un extérieur, un « hors de » se joint au « même ».

Ruth la Moabite

« Aux jours où jugeaient les Juges, il arriva qu'il y eut une famine dans le pays. » Le Talmud situe cette époque d'épreuves où « jugeaient les Juges » comme un moment chaotique de l'histoire juive : sans roi ²⁸, chacun suivait son idée, aucun chef ne parvenant à gagner l'allégeance du peuple. En fait, pendant les trois siècles qui séparent l'entrée d'Israël dans la Terre et l'époque de Ruth, la Loi a été dégradée, oubliée. Si le Juge Ivtzan est bien Booz ²⁹ - ce que la Bible ne dit pas explicitement -, alors son mariage avec Ruth survient en l'an 2792 (968 avant notre ère).

Par deux fois, le thème de l'étrangeté s'inscrit dans cette histoire. D'abord, un homme vénérable, du nom d'Elimélech, quitte son pays, la Judée, au lieu de le secourir en ce temps de détresse, et ose s'installer à Moab - royaume étranger, et, qui plus est, interdit d'alliance car, nous l'avons vu, ses habitants n'ont pas accueilli les Juifs fuyant l'Égypte ³⁰. Cet exil est une trahison qui va être punie : Elimélech meurt, ainsi que, plus tard, ses deux fils Makhlon et Kilyon, sans laisser d'héritier. Restent leur mère Noémi et les deux belles-filles, Orpah et... Ruth. La condamnation divine qui s'abat sur un tel exil-trahison est évidente et sévère, mais elle ne manque pas d'ambiguïté, comme le montrera la suite de l'histoire, puisque non seulement Ruth sera sauvée, mais elle deviendra la matriarche de la royauté juive, l'ancêtre de la lignée de David. Qui est Ruth?

Princesse de Moab, elle n'aurait jamais épousé un Juif si Elimélech n'avait pas émigré. L'immigration condamnable s'inverse donc en condition nécessaire à l'accomplissement du destin de Ruth. Selon une interprétation de la Loi, seuls les Moabites hommes étaient interdits d'alliance et non les femmes, mais, apparemment, cela resta méconnu jusqu'au moment où Ruth rentra en Judée après la mort de son mari ³¹, de sorte que, pour Booz et ses compatriotes, Ruth était d'abord une étrangère. Était-elle déjà convertie?

Selon certains, les princesses moabites ne se seraient pas converties pour épouser les deux frères juifs, Makhlon et Kilyon, immigrés dans leur pays - ce qui est un péché supplémentaire pour ces derniers (« Ils ne les ont pas converties ni rituellement immergées 32 »). D'ailleurs, si ses belles-filles avaient été converties, Noémi n'aurait pas eu le droit de les renvoyer dans leur pays d'idolâtres, comme elle le fait (I, 8). Selon d'autres, la conversion a réellement eu lieu, car les deux frères étaient des hommes puissants et pouvaient parfaitement imposer leur religion aux deux jeunes sœurs étrangères, fussent-elles princesses : sans cela, le texte ne désignerait pas Noémi comme leur « belle-mère » et ne parlerait pas de la soumission de Ruth aux règles du mariage lévite 33.

Toujours est-il que seule Orpah, « celle qui détourne la tête » (*oreph*, « nuque »), rentre chez elle (et, des générations après, Goliath, le descendant d'Orpah, sera battu par David, le descendant de Ruth), alors que Ruth insiste pour accompagner sa belle-mère à Bethléem. Ses propos indiquent une adhésion à Iahvé, certes, mais plus encore une fidélité - pourquoi ne pas dire passionnelle? - entre les deux femmes : « N'insiste pas auprès de moi pour que je te quitte, en retournant loin de toi, car où tu iras j'irai et où tu logeras je logerai : ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu. Là où tu mourras, je mourrai et là je serai mise au tombeau! Que Iahvé en agisse ainsi envers moi et qu'il fasse encore plus, si ce n'est pas la mort seule qui excuse une séparation entre toi et moi! » (I, 16 et 17).

N'étant pas de racine hébraïque, le nom de Ruth a été l'objet de multiples interprétations pseudo-étymologiques qui tentent une réappropriation symbolique de son histoire. Ainsi, on considère que *rut* vient de la racine *rao*, « voir », « bien considérer » - les paroles de sa belle-mère (Ruth Rabba, 2, 9); ou de « saturer » - parce qu'elle est l'ancêtre de David qui a abreuvé Dieu d'hymnes et de prières jusqu'à saturation (Beraht, 7b); on pense aussi que les lettres formant *Ruth* signifient du point de vue ésotérique (*Rut* → *Tor*) la colombe prête au sacrifice devant l'autel, comme Ruth entrant dans l'Alliance divine (Zohar Chadash); ou que la valeur numérique du nom est 606, ce qui coïncide avec la Torah qui contient 606 commandements, outre les 7 commandements donnés à Noé qui concernent aussi les non-Juifs; enfin, si la lettre *H* représente Dieu, Ruth s'y rattache et, par jeu littéral et permutation, on obtient *Ruth* = *Thorah*.

Désormais, le devoir de Noémi - dont le nom signifie, d'après le Midrash, « agréable », « plaisante », « car ses actions étaient plaisantes et douces » - est de trouver pour Ruth un « racheteur » qui doit être, selon les règles du lévirat, le plus proche parent du mari défunt, auquel il se substitue lorsque la veuve est restée sans enfants. Le premier en ligne est Tov, frère d'Elimélech et oncle de Makhlon. Le deuxième est le cousin de Makhlon, Booz. A l'époque, les Juifs se faisaient une obligation morale de donner une descendance à la veuve, même si ce n'était pas, comme l'exige la stricte loi, par le frère du défunt.

La rencontre entre les deux époux, Booz et Ruth, laquelle ne manque pas de ruse innocente et de séduction, est marquée d'un étrange destin, guidé - il faut le rappeler - par le désir de la plaisante Noémi : « Elle [Ruth] alla donc, elle entra glaner dans un champ derrière les moissonneurs et sa chance voulut que ce fût une parcelle du champ de Booz, qui était de la famille d'Elimélech » (II, 3). On notera avec le Rav S.R. Hirsch³⁴ que l'idée juive de « ce qui arrive » est étrangère à l'idée de « chance » et renvoie aux moments de la vie que l'homme ne dirige pas mais qui le dirigent : moments du message divin. Booz, âgé alors de quatre-vingts ans, est parfaitement averti par son serviteur que Ruth est une Moabite, mais il l'accepte dans son champ sous sa protection, et, tout en l'appelant « ma fille », la laisse faire un travail de simple glaneuse³⁵, peut-être pour mieux l'observer et la mettre à l'épreuve : « " Tu entends, n'est-ce pas, ma fille : ne va pas glaner dans un autre champ, ne t'éloigne même pas d'ici; ainsi tu te joindras à mes jeunes servantes. Tu auras les yeux sur le champ qu'on moissonne et tu marcheras derrière elles. N'ai-je pas ordonné aux jeunes gens de ne pas te toucher? " [...] Elle tomba sur sa face et se prosterna à terre, puis elle dit : " Comment ai-je trouvé grâce à tes yeux pour que tu me reconnaises, alors que je suis une étrangère? " » (II, 8-10). Booz lui répondit qu'il appréciait la fidélité dont Ruth avait fait preuve à l'égard de sa belle-mère et qui l'avait conduite à quitter son pays natal pour « un peuple que tu ne connaissais ni d'hier ni d'avant-hier » (II, 11). Booz semble indiquer que la loi autorisant l'alliance avec les femmes moabites vient juste d'être reconnue, et que Ruth, qui devait par conséquent l'ignorer, a davantage de mérite spirituel à se détacher de son pays pour venir auprès du peuple juif³⁶. Aussi suggère-t-il d'ores et déjà que sa récompense sera *parfaite* : « Que Iahvé te rende ce que tu as fait et que ta récompense soit parfaite de la part de Iahvé, Dieu d'Israël, sous les ailes duquel tu es venue t'abriter » (II, 12). Comment ne pas insister, avec certains commentateurs, sur le fait que le mérite de Ruth serait plus solide que celui d'Abraham, et par conséquent digne d'une *parfaite* récompense? Ne serait-ce point parce qu'Abraham a quitté sa maison paternelle en répondant à l'appel de Dieu, quand Ruth l'étrangère l'a fait de sa propre initiative³⁷?

La suite du récit continue de révéler le charme de cette liberté discrète mais ferme de la Moabite. Toujours docile à sa belle-mère, Ruth se fait l'auxiliaire de son désir. Ainsi, en suivant le conseil de Noémi, elle se lave, se parfume, se cache sous son manteau et se glisse aux pieds de Booz. Séduit une deuxième fois, le vieil homme (dont l'épreuve, en cette circonstance, est souvent considérée comme plus dure que celle de Joseph avec la femme de Retiphai) insiste non pas sur l'évident charme physique de l'étrangère, mais sur sa « piété » ou « bienveillance, miséricorde, bonté » (*hésed*) : d'abord elle a obéi à sa belle-mère, ensuite elle a choisi un homme âgé - « Tu as accompli un second acte de piété, meilleur que le premier, en n'allant pas à la poursuite des adolescents, pauvres ou riches. Et maintenant, ma fille, ne crains rien : tout ce que tu diras, je le ferai pour toi, car toute la foule de mon peuple sait que tu es

une femme de valeur » (III, 10-11).

Booz veut cependant réaliser la loi du lévirat et céder Ruth à Tov, le plus proche parent. Lorsque celui-ci a décliné cette fonction (qui le frustre de son propre nom ainsi que de son héritage, au profit de ceux du défunt), Booz prend le peuple de Iahvé à témoin, puis épouse Ruth : « Ainsi Booz prit Ruth et elle devint sa femme, il vint vers elle et Iahvé lui donna de concevoir, puis elle enfanta un fils » (IV, 13). Ce n'est pas un mariage d'après la vraie loi du lévirat : Booz « prit » Ruth et fit consacrer le mariage, cérémonie qui ne s'imposait pas, puisque, selon le lévirat, la veuve est normalement destinée au parent le plus proche. Selon la tradition, Booz meurt la nuit même de la consommation du mariage, alors que Ruth conçoit immédiatement et prend place dans l'histoire juive. Si son nom n'est plus mentionné, Ruth jouit néanmoins d'une longévité exceptionnelle, puisqu'elle verra son descendant Salomon monter sur le trône ³⁸. Son enfant, dont la naissance fut favorisée par le désir de Noémi et par l'attachement qu'elle témoigna à Ruth et à Booz, est entré dans la lignée juive dès l'accouchement. Quant à Noémi, elle est reconnue comme la mère - nous dirions symbolique - de cet enfant : « Et les femmes disent à Noémi : " Béni soit Iahvé qui aujourd'hui ne te laisse plus manquer d'un racheteur dont le nom soit proclamé en Israël " » (IV, 14). La conversion de Ruth inscrit le nom de l'enfant dans l'histoire du peuple juif et lui promet même un destin célèbre. Pourtant, c'est Noémi qui prend l'enfant sur son sein et l'élève - le Talmud précise bien que Ruth l'a porté et que Noémi l'a élevé (Sanhedrin, 19b) : « Et les voisines l'appelèrent d'un nom, en disant : " A Noémi est né un fils! " et elles l'appelèrent du nom de Obèd » (IV, 17). Obèd, c'est celui qui « sert » Dieu : il a servi d'intermédiaire entre deux peuples et deux mères, pour s'insérer dans la lignée symbolique de Booz et de Noémi. Il aura pour descendance la race des rois : « C'est lui qui fut le père d'Isaïe, père de David » (IV, 17). Suit la liste de toute la lignée paternelle de David, qui remonte à Pharès, fils de Juda, et qui omet cependant l'histoire gênante de Juda et de Tamar, mentionnée au verset IV, 12 (au lieu d'épouser le jeune frère après la mort de son mari, Tamar conçoit Pharès de son beau-père Juda).

Du reste, cette insertion de l'étrangeté à la racine même de la royauté juive n'est pas sans troubler : « Combien de temps vont-ils me parler en colère en disant : n'est-il pas d'une lignée indigne? N'est-il pas le descendant de Ruth la Moabite? » implore David en s'adressant à Dieu ³⁹.

Cependant, la place de l'étrangeté n'est pas exceptionnelle dans cette lignée élue. Sauvés de la destruction de Sodome, Loth et ses filles, qui se croient les seuls survivants au monde, ont deux fils de leurs relations incestueuses, Ammon et Moab : Ruth la Moabite est donc une descendante de ce fruit de l'inceste. On a évoqué aussi la transgression que commettent Juda et Tamar. Après Ruth, Naamah l'Ammonite devient l'épouse du roi Salomon.

L'étrangeté et l'inceste sont donc au fondement de la souveraineté de David. Le récit biblique suggère ainsi qu'une élection se paie et se mérite par la possibilité de transgresser la stricte obéissance et de prendre le risque de la déviation, à condition de subordonner celle-ci à un dessein global. Il suppose aussi une conception de la souveraineté qui repose sur le rejeté, l'indigne, le hors-la-loi. Selon la tradition, la lettre *dalet* signifie « pauvre » : *David* est deux fois pauvre, et son ancêtre Ruth l'étrangère est là pour rappeler à ceux qui ne sauraient pas lire que la révélation divine nécessite souvent un écart, l'accueil d'une altérité radicale, la reconnaissance d'une étrangeté que l'on aurait tendance à considérer de prime abord comme la plus déçue. Ce n'est point un encouragement à la déviance ni au prosélytisme, mais une invite à considérer la fertilité de l'autre. Tel est en effet le rôle de Ruth - l'externe, l'étrangère, l'exclue. Toutefois, si le « hors-alliance » accepte les règles morales de l'alliance, celle-ci y trouve son moteur, son élan vital, sa souveraineté. Abîmée peut-être, inquiète en tout cas, cette souveraineté s'ouvre - par l'étrangeté qui la fonde - à la dynamique d'une éternelle interrogation, curieuse et hospitalière, avide de l'autre et de soi-même comme autre.

Les fidèles dévorent l'étranger, l'assimilent et l'intègrent sous la protection du code moral de leur religion, auquel l'intégrant et l'intégré adhèrent tous deux. Couverts par ces idéaux religieux, les fantasmes dévorateurs ne s'expriment pas, et la culpabilité qu'ils pourraient susciter est écartée. Plus encore, sous la protection des idéaux moraux propres à la religion, l'étranger incorporé travaille le fidèle lui-même de l'intérieur, mais à titre de « double » - appelant une identification au « bas », à l'« excès » et au « hors-la-loi », qui est offerte en permanence au croyant et qui stimule la dynamique de sa perfection. Si David est *aussi* Ruth, si le souverain est *aussi* une Moabite, alors la quiétude ne sera jamais son lot, mais une quête permanente pour l'accueil et le dépassement de l'autre en soi.

1 Genèse, XVII, 7.

2 I Samuel, XV, 2-3. Il faut rappeler qu'Amalec attaque le peuple d'Israël sur son arrière-garde au moment de la sortie d'Égypte; ses descendants Aggag et Haman se distinguent aussi par leur hostilité envers Israël, allant jusqu'à envisager un décret d'anéantissement total.

3 Néhémie, X, 31.

4 On traduit par « métis » le terme *mamzer*, qui indique initialement le fils (juif) d'une union interdite (adultère).

5 Deutéronome, XXIII, 3-9.

6 Commentaires de Nombres, XIV, 10.

7 Cf. A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, 1970, p. 108.

8 Commentaire de Genèse, XLIX, 2.

9 Lévitique, XVIII, 5.

10 II Samuel, VII, 19.

- 11 De même, Isaïe XXVI, 2, et Psaumes CXVIII, 20; 33, 1; 125, 4; etc.
- 12 Genèse, IX, 6.
- 13 Lévitique, XIX, 18.
- 14 Aboth, III, 18.
- 15 Cf. Lévitique, XIX, 34, selon Torat Cohanim, *Kedoshim*, 19.
- 16 Exode, XXII, 21.
- 17 Baba Mezia, 58b.
- 18 Lévitique, XIX, 33-34.
- 19 Deutéronome, X, 9. Les citations et les commentaires de ce paragraphe sont empruntées à la traduction d'Elie Munk, *La Voix de la Thora*, commentaire du Pentateuque, Fondation S. & D. Lévy, Paris, 1972.
- 20 Genèse, XII, 1.
- 21 Je remercie Betty Rojzman, professeur à l'Hebrew University of Jerusalem, pour ses précieuses indications et ses commentaires sur ce chapitre.
- 22 Job, XXXI, 13-23.
- 23 Il existe un autre mot, *nôheri*, qui désigne l'étranger ou l'« autre » (au sens de l'anglais *alien*) et se réfère à l'apostat (Exodus Rabbah, XIX, 4).
- 24 Yebamoth, 47b.
- 25 A. Cohen, *Le Talmud*, op. cit., p. 110-111.
- 26 Sanhedrin, 94a; « Araméens » est le terme générique pour désigner les non-Juifs.
- 27 B. Rojzman, communication personnelle.
- 28 Juges 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25.
- 29 Baba Batra, 91a.
- 30 Deutéronome, XXIII, 3-9.
- 31 *The Book of Ruth*, A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources, by Rabbi Meir Zlotavitz and Rabbi Nosson Scherman, published by Mesorah Publications Ltd., New York, 1976, p. XLVI.
- 32 Rabbi Meir dans le Midrash, Ruth Rabba, 1, 4.
- 33 C'est l'avis du Zohar Chadash, in *The Book of Ruth*, op. cit., p. XLIX.
- 34 *The Book of Ruth*. op. cit., p. 88.
- 35 Il était interdit de revenir sur ses pas pour glaner les épis oubliés, car ceux-ci étaient destinés aux pauvres (Lévitique, XIX, 9; et XIII, 22); de même, il était interdit de moissonner le coin de champ réservé aux pauvres.
- 36 *The Book of Ruth*, op. cit., p. 95.
- 37 *Ibid.*, p. 96.
- 38 Baba Batra, 91 b; - cf. *The Book of Ruth*, op. cit., p. 131.
- 39 Ruth Rabba, 8, 1; - *The Book of Ruth*, op. cit., p. 134.

Saint Paul et saint Augustin : thérapie de l'exil et pèlerinage

Paul cosmopolite

« Lorsque je suis avec les Juifs, je vis comme eux afin de les gagner au Christ [...]. De la même façon, avec les sans-loi, je me fais sans-loi pour les gagner, moi qui ne suis pas sous une loi de Dieu, étant sous la loi du Christ. [...] Je me suis fait tout à tous pour en sauver à tout prix quelques-uns ¹. »

Ainsi s'exprime Paul: Juif de Tarse en Cilicie, polyglotte, voyageur infatigable de la Méditerranée orientale des années 45-60 de notre ère, il va transformer la petite secte juive, dénommée Église primitive chrétienne, en une... *Ecclesia*. Adaptant la parole des Évangiles au monde grec, l'*Ecclesia* adjoint à la communauté des citoyens dans la *polis* une communauté autre : celle des différents, des étrangers transcendant les nationalités par la foi dans le Corps du Christ ressuscité.

Étrangeté de Paul, d'abord. Son portrait dans une mosaïque sicilienne du XII^e siècle ressemble à celui qu'en font les amis romains de Sénèque : « avorton », mais « illuminé », chauve, le nez plutôt fort, les sourcils joints, les joues creuses, la barbe en pointe... Certaines fresques, dans les catacombes, le représentent les yeux exorbités; sur d'autres, il louche - comme un rappel de l'« écharde dans la chair », qui est une formule de l'apôtre.

Ce pharisien en attente avec d'autres d'une époque messianique, « Juif né de Juifs », comme il se définit lui-même, est citoyen romain et fier de l'être (« d'une ville qui n'est pas sans renom »). De langue maternelle grecque, Paul a été élevé dans un milieu helléniste, mais n'a pas reçu de culture grecque et classique. Disciple de Gamaliel, il a une formation rabbinique et le Christ lui parle « en hébreu », c'est-à-dire en araméen, langue qu'il pratique en même temps qu'il s'initie à la fonction de scribe. Pareille figure hétéroclite ne constitue pas une exception. Paul n'est-il pas né dans la ville grecque de Tarse? Ce carrefour de l'Empire romain, où se rejoignent l'Asie Mineure et la Syrie, est un *melting pot* des traditions de la Méditerranée sous dominante hellénique, comme en témoignent les premiers pauliniens : Joseph, dit Barnabé, est un lévite de Chypre; Manahen, frère de lait d'Hérode, est élevé dans la tradition hellénique. Tout - jusqu'au nom qu'il prend : « Saul, appelé

aussi Paul... » - atteste ce double rôle qu'on aimait à jouer dans les bonnes familles de Syrie, de Cilicie ou de Cappadoce. Rôle indigène avec nom indigène, rôle grec avec nom grec ². Mais le choix de ce nom signifie aussi une allégeance à Quintus Sergius Paulus, proconsul de Chypre, converti au christianisme (Paul prend le *cognomen* de Paulus seulement après son séjour à Chypre).

A ce monde polymorphe, Paul ajoute un déséquilibre supplémentaire : les voyages. *Première mission* en 47-48 (ou en 43-45) à Chypre; en Pamphylie, en Pisidie, en Lycaonie; retour à Antioche et montée à Jérusalem. *Deuxième mission* de 49 à 51 (ou de 46 à 51) : l'Asie Mineure; Alexandrie; la Macédoine, à Philippes et à Thessalonique; Athènes; Corinthe; Éphèse et Antioche. *Troisième mission* en 52-58 : la Galatie et la Phrygie; trois ans à Éphèse; de nouveau Corinthe, puis la Macédoine; traversée de retour. *Voyage de captivité* en 60-61... jusqu'à l'exécution à Rome en 62, 64 ou 67 ³.

Ces parcours confrontent Paul à la diaspora juive, et c'est autour des synagogues qu'il donne son enseignement. Mais les religions orientales (Isis, Attis, Adonis...) sont en pleine dissémination, et la conversion est une tendance de l'époque. Ses auditeurs se recrutent dans la population « en marge du corps civique ⁴ » : négociants, marins, ou « bannis », qui sont les voyageurs les plus fréquents de l'Antiquité. Les complices de Paul? Lydia à Philippes, en Thrace, ancienne esclave de Lydie en Asie Mineure, « marchande de pourpre » qui est plutôt une modeste boutiquière qu'une riche négociante. Aquilas et Pris-cilla, Juifs d'Asie Mineure établis à Rome et revenus à Corinthe, d'où ils accompagneront Paul à Éphèse. Des médecins itinérants, comme Luc, l'auteur des Actes. Des femmes, que les Actes décrivent comme des «dames de qualité ». Ces marginaux, ces femmes, ces étrangers qui restent liés à leurs cultes d'origine, créent cependant entre eux des *liens* de solidarité, s'accueillant mutuellement dans des lieux sacrés où, précisément, l'étranger est à l'abri de tout outrage, alors qu'il n'a, nous l'avons vu, que fort peu de droits dans la Cité.

Paul prêche d'abord en Asie Mineure à une population échappant aux structures culturelles grecques et dont le mysticisme, à l'écart des foyers de l'hellénisme traditionnel, lui paraît peut-être plus attentif à sa propre nouveauté. Puis il affronte le monde grec traditionnel, et notamment en Macédoine, à Athènes, à Corinthe, mais il s'appuie alors sur le milieu des marchands étrangers. Et jusqu'au troisième voyage (52-58) qui prend Éphèse pour base, Paul s'adresse à une cité certes panhellénique, mais sans dogmatisme, ville polymorphe mélangeant des exorcistes juifs avec les adeptes du culte d'Artémis. Paul adopte, en le développant au maximum, un trait essentiel de la spiritualité propre à ce monde grouillant d'étrangers : l'hospitalité. Fait notable : il la rend gratuite - le clergé ne mendie pas et ne fait pas carrière dans la religion, mais travaille de ses propres mains (Paul est artisan tisserand ou fabricant de tentes). Plus encore : l'étranger étant le Christ

lui-même, le recevoir c'est être reçu en Dieu.

L'Église paulinienne hérite donc du *cosmopolitisme* propre à l'hellénisme tardif qui offrait déjà des conditions matérielles et juridiques plus propices qu'auparavant aux étrangers et à leurs croyances. Paul s'appuie sur cette disposition pour rompre avec le nationalisme des communautés juives⁵ et avec le régionalisme des dévotions orientales. Internes au mysticisme juif et à la tradition de Ruth et de David, ces tendances universalistes étaient perçues comme une menace par l'orthodoxie juive, mais aussi par les pouvoirs publics romains - ceux-ci redoutant sans doute que le cadre de la *polis* elle-même n'éclate sous les effets de ce cosmopolitisme éthique qui créait une nouvelle alliance transversale à la communauté politique. L'Église paulinienne émerge comme une communauté des étrangers, de la périphérie d'abord, de la citadelle gréco-romaine ensuite, unis dans une parole qui défie la structure politique et nationale : « Rappelez-vous que jadis, vous les païens [...], vous étiez sans Messie, exclus du droit de cité en Israël, que vous n'aviez pas de part aux alliances basées sur les promesses et viviez dans ce monde, sans espérance et sans Dieu. A présent, vous qui étiez loin, vous êtes devenus proches par le sang du Christ [...], aussi vous n'êtes plus des étrangers ou des immigrés [*xenoi kai paroikoi*], vous êtes de la même cité que tout le peuple de Dieu ⁶. » *Paroikos*, qui traduit l'hébreu *guer*, désigne l'étranger en Israël. Pour Paul, « il n'y a plus de Juif ni de Grec », mais une « création nouvelle ⁷ ».

Cette nouvelle dimension où les anciens étrangers trouvent enfin leur cohésion fondera l'*Ecclesia* paulinienne. Le sens de ce terme, dans les textes de Paul, évolue d'« assemblée politique » à « communauté idéale » ⁸. Désignant pour finir la réunion de la communauté et l'ensemble des communautés, ce terme réunit le sens d'« Églises locales » et celui d'une « vocation universaliste ». Alors, comme le démontre Armogathe, le terme *Ecclesia* s'oppose au mot grec *laos* (peuple). Certes, les ethnies et les nations païennes étaient déjà distinguées du peuple. Mais ce qui compte pour Paul, c'est une nouvelle opposition : les nations et le peuple remodelés pour former une entité originale, l'Église. Le messianisme bien connu des Juifs se transforme en messianisme incluant toute l'humanité : l'*Ecclesia* sera l'universalité du « peuple au-delà des peuples, recueillis dans l'isolement et la solitude du désert, pour recevoir les paroles d'une nouvelle Alliance ⁹.

La nouvelle Alliance

En quoi la communauté ecclésiale pensée par Paul a-t-elle pu exercer une attraction suffisante pour souder les étrangers de cet univers hétéroclite? En quoi leur paraissait-elle plus séduisante que les institutions légales de la juridiction gréco-romaine, qui ménageaient une certaine prospérité aux exilés?

Ou plus séduisante que l'introversion des religions orientales qui leur procuraient des évasions mystiques? Une chose parmi d'autres frappe dans la conception paulinienne de l'*Ecclesia*. Par-delà le malaise *matériel* des étrangers, c'est à la détresse *psychique* que Paul s'adresse et, au lieu d'une inclusion dans un ensemble social destiné à assouvir leurs besoins, il leur propose un voyage entre deux univers dissociés mais unifiés qu'ils peuvent retrouver en eux-mêmes : voyage entre « corps » et « âme », si l'on veut - « transsubstantiation », dira-t-on plus tard. Paul, lui, parle du Corps du Christ en tant que Ressuscité, c'est-à-dire passé de la mort à la vie. Il identifie le Christ à l'Église : leur fusion est érotique, nuptiale. A cette dyade, il ajoute une troisième équivalence, l'Eucharistie : la Communion avec Lui est une participation à Son Corps.

Cette triple équation entre le Corps christique ressuscité, l'Église et l'Eucharistie n'est pas seulement une subtilité théologique. Certes, en tant que telle, elle a le mérite d'aborder le gnosticisme et de transposer la figure juive d'un Adam créé par Dieu en une transcendance qui fait de l'homme nouveau non pas un être créé, mais un «être spirituel ¹⁰ » toujours déjà habité par l'Autre. Mais, pour comprendre la puissance de la communauté ecclésiale, il faut méditer l'unité Église-Christ ressuscité-Eucharistie. Une telle unité permet de reconnaître dans la transition du réel au symbolique (et vice versa) une logique qui happe et apaise la psychose de l'étranger. Mieux que les solutions juridiques, qui s'adressent à sa névrose, ou que l'immersion orientaliste dans le sein de la déesse mère, l'Église paulinienne prend en compte la division passionnelle de l'étranger, considérant son écartèlement entre deux mondes moins comme une division entre deux *pays* qu'entre deux *ordres psychiques* à l'intérieur de sa propre impossible unité. Les étrangers ne peuvent retrouver une identité qu'en se reconnaissant tributaires d'une même hétérogénéité qui les divise au-dedans d'eux-mêmes, d'une même errance entre chair et esprit, vie et mort. Or, n'est-ce pas ce qu'imposent à leur expérience personnelle la Résurrection du Christ, Sa Transfiguration et *notre* Eucharistie?

Il n'y aura un *nous* possible que grâce au passage par ce clivage que tous les errants sont appelés à retrouver en eux-mêmes et chez les autres, en commençant par se reconnaître dans le Christ. Paul n'est pas seulement un politique. Il est un psychologue, et si l'institution qu'il fonde est aussi politique, son efficacité repose sur l'intuition psychologique du fondateur. Logique du désir où l'on est appelé à s'identifier avec le clivage qui désormais n'est plus douloureusement figé (telle la détresse mélancolique de l'étranger), mais qui est, grâce au Christ, vécu comme une transition vers une délivrance spirituelle à partir et à l'intérieur du corps concret. Le clivage devenu trait d'union s'appelle Résurrection ou Eucharistie. La parole qui les met en scène devient une *thérapie de l'exil et de la désolation*. A ce degré de triomphe sur la psychose, la communauté retrouvée n'est pas l'assemblage arithmétique

d'unités toujours plus ou moins incompatibles (Juif, Grec, Barbare, esclave, libre, etc.), c'est une nouvelle communauté consécutive à une logique de la subjectivité qui se défait et se refait en permanence, la transmutation elle-même étant précisément la « création nouvelle » : « Débarrassez-vous des agissements de l'homme ancien que vous étiez, et revêtez l'homme nouveau, qui progresse vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur. Alors vous êtes dans un monde où il n'y a plus ni Grecs, ni Juifs, ni circoncis, ni incirconcis, ni Barbares, ni Scythes, ni esclaves, ni hommes libres, mais le Christ, qui est tout en tous [11](#). »

En écho au messianisme juif, cette émergence du sujet du désir, à travers le clivage générateur d'angoisse catastrophique, sera vécue comme un *voyage*. L'expérience dont il s'agit n'est pas un tourisme matériel, mais une *théorie* au sens de contemplation et de mutation spirituelle.

On relève chez l'évangéliste Jean une autre évocation douloureuse et fière de l'étrangeté. C'est Jésus lui-même qui se définit comme étranger sur cette terre : il n'est « pas de ce monde », et c'est seulement en retournant vers le Père qu'il se sent enfin « chez lui [12](#) ». Entourée d'hostilité [13](#), la communauté johannique ne trouve sa maison qu'au Ciel (« Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père [14](#) »).

L'étrangeté de Jésus serait ainsi au fondement de l'*Ecclesia* cosmopolite de Paul.

Civitas peregrina

Comme les Juifs en captivité à Babylone rêvent de retourner à Jérusalem, Augustin, fidèle aux Psaumes, oppose une Cité d'oppression à une Cité de liberté. L'aventure qu'il préconise ne saurait se passer des deux pôles : elle est estrangement et retrouvailles, manque et désir - et jamais l'un sans l'autre. Elle est pèlerinage : « Nous devons nous aussi connaître d'abord notre captivité, puis notre libération, nous devons connaître Babylone [...] et Jérusalem [...]. Ces deux cités prises au sens littéral sont deux vraies cités [...]. Ces deux villes furent fondées à une certaine époque du passé pour être le symbole de ces deux " cités " qui avaient commencé dès l'origine et qui continueront jusqu'à la fin des temps [15](#) » ; « Maintenant, mes frères, écoutons et chantons ; aspirons à la cité dont nous sommes les citoyens [...]. Par le désir nous y sommes déjà, nous avons déjà jeté notre espérance comme une ancre sur ce rivage [...]. *Ce que je chante est là-bas et non pas d'ici* : car je chante non avec ma chair mais avec mon cœur [...]. Les citoyens de Babylone entendent la voix de la chair, celui qui a fondé Jérusalem entend le chant de notre cœur [16](#). »

L'arrachement du corps au cœur, de l'abatement à l'enthousiasme, est une

véritable transsubstantiation, qu'Augustin appelle précisément un *pèlerinage*. L'étranger résorbé en pèlerin ne résout certes pas ses problèmes sociaux et juridiques. Mais il trouve, dans la *civitas peregrina* du christianisme, à la fois un élan psychique et une communauté d'entraide qui semblent être l'unique issue à son déracinement, sans rejet ni assimilation nationale, l'élément religieux préservant l'origine ethnique tout en la dominant par l'ouverture d'une expérience psychique et sociale autre : « Ô peuple de Dieu, ô Corps du Christ, ô noble race de pèlerins [...] vous qui n'êtes pas d'ici-bas, mais d'ailleurs ¹⁷... » Au sein de la logique transitionnelle appelée par l'Eucharistie, la Résurrection et l'Église, la différence des communautés est non seulement reconnue, mais exigée comme lieu nécessaire à l'événement mutatif : « Ils se distinguent cependant par de saints désirs qui les animent ¹⁸. »

Différence des amours non pas à effacer, mais à pardonner (« *Ordinate in me caritatem* », chante la *Cité de Dieu* comme l'épouse du Cantique des cantiques). Différence entre les dignes et les indignes, les fidèles et les infidèles, les bons et les méchants - et même les hérétiques, non pas à réconcilier mais à rassembler par la possibilité de donner et par l'accueil du donné. Le pèlerin donne et reçoit, son errance devenue donation est un enthousiasme : elle s'appelle *caritas*.

Caritas

L'aliénation de l'étranger cesse dans l'universalité de l'amour pour l'autre. Car si le croyant de la Bible doit aimer son prochain comme il s'aime lui-même, le prochain, pour Augustin, est explicitement « tout homme » : « Tu es seul et tes proches sont nombreux. Comprends-le bien, en effet, ton prochain n'est pas seulement ton frère, ton parent, ton allié. Tout homme a pour prochain tous les hommes. On se regarde comme proches entre père et fils, entre gendre et beau-père. Mais rien n'est si proche qu'un homme et un autre homme ¹⁹. » L'altérité de sang et d'origine ethnique ou nationale se résorbe dans l'amour pour le prochain à l'image de l'amour christique. L'identification avec le sujet absolu, le Christ, rapproche les étrangers : « Votre âme n'est plus à vous seul, mais à tous vos frères dont les âmes deviennent aussi les vôtres ou plutôt dont les âmes et la vôtre ne font plus qu'une seule âme, c'est-à-dire l'âme unique du Christ ²⁰. »

L'illimité de la *caritas* laisse mieux comprendre pourquoi, dépassant le sentiment ordinaire et s'inspirant d'une symbolique supérieure, elle n'est pas tributaire de la réciprocité et ne saurait s'entendre dans le registre de la dette, de la dépendance et de la gratitude. La *caritas* est infinie, elle croît, se dépasse et nous dépasse, accueillant ainsi les étrangers devenus semblables dans leur distinction même : « C'est une dette qui ne s'efface pas quand on la paie. On a

beau s'en acquitter, on la doit encore et il n'est pas d'époque déterminée où on n'en soit redevable. C'est un trésor qu'on ne perd pas en le rendant, mais qui se double en quelque sorte par la restitution même qu'on en fait. C'est un sentiment qui s'accroît dans le cœur de l'homme à mesure qu'il en donne des preuves et qui devient d'autant plus grand que plus de personnes en sont l'objet²¹. »

Toutefois, l'absolu de ce lien religieux va vite se heurter aussi bien aux besoins humains qu'aux impératifs des États et bientôt des nations. Le sort de l'étranger au Moyen Âge - et dans une large mesure encore aujourd'hui - dépendra d'un jeu subtil, parfois brutal, entre la *caritas* et la *juridiction politique*.

Hospitalité pèlerine

Réalité spirituelle, certes, le pèlerinage n'en devient pas moins une activité toute pratique. Les voyageurs se pressent vers les églises, les monastères et les lieux saints. La chrétienté est amenée à construire non seulement un code de l'hospitalité pour les recevoir, mais aussi une véritable industrie de l'hébergement. Les *peregrini propter Deum*, protégés par l'autorité de l'Église, conservent un statut privilégié tout au long du Moyen Âge et des Temps modernes. Dans d'autres civilisations aussi, les pèlerins bénéficient de faveurs analogues. L'appartenance à l'*Umma* musulmane, par exemple, garantit théoriquement une égalité à tous les groupes politiques et une attention particulière au pèlerin se rendant à La Mecque. Ceux qui, de même, se recueillent à Lhassa, Bénarès ou tel autre lieu saint en Asie jouissent de la même hospitalité.

Aux premiers siècles du christianisme, l'accueil offert par les particuliers ne suffit pas, les auberges (*tabernae*) sont utiles, mais mal famées. À côté des *hospitia* - les hôtels de l'époque -, Basile de Césarée songe à créer des maisons de refuge pour les pèlerins, et le concile de Nicée (325) exigera que chaque ville possède ses *hospitia* ou ses *xenodochia*. Ainsi le *xenon* ou *xenodochium* devient-il le lieu de secours spécialement prévu pour l'entretien des pauvres, mais surtout des étrangers. On construit des *xenodochia* à l'entrée des couvents ou à proximité des églises. Les évêques, du fait de leurs responsabilités hiérarchiques, et les moines, naturellement, se sentent une vocation d'hospitalité, mais on confie à des économes spéciaux le devoir de s'occuper du lourd et complexe entretien des *xenodochia*. Ces célibataires qui ont la charge d'accueillir les étrangers sont considérés comme les plus saints des prêtres. Mais des laïcs, également prodigues d'hospitalité, rivalisent d'initiative en fondant des *diversoria peregrinorum*, ou font du zèle comme ces magistrats d'Oxyrynque, au bord du Nil, qui envoient des hommes aux

portes de la ville pour intercepter les étrangers et leur offrir les soins nécessaires suivant les principes de l'hospitalité chrétienne. Saint Jean Chrysostome, saint Ambroise de Milan et d'autres se distinguent par leur pratique de cette hospitalité dont ils prêchent l'exercice : « On sait trop, écrit saint Jean Chrysostome, qu'il y a une maison commune de l'Église, ou *xenodochium*. Mais l'on devrait agir soi-même, aller s'asseoir aux portes de la ville, accueillir spontanément les arrivants. Au contraire, on compte sur les ressources de l'Église ²². »

Toutefois, cette générosité a ses limites : elle est destinée aux chrétiens seuls. Pour le chrétien, en somme, l'étranger n'est pas exclu s'il est chrétien, mais le non-chrétien est un étranger dont l'hospitalité chrétienne n'a cure. La pratique des « lettres » démontre cette limitation de manière à la fois compréhensible et grotesque. Étranger, je dois attester ma chrétienté, car le droit à l'hospitalité ne m'est dû que je si je produis un passeport de chrétienté. L'usage de ces passeports, qui remonte aux temps apostoliques, se généralise au IV^e siècle, peut-être en raison de la recrudescence des luttes contre les hérétiques. Il s'agit de *litterae communicatoriae* ou *litterae formatae*, ou d'*epistolae* pour les simples laïcs. La méfiance régnant, l'évêque finit par écarter les prêtres et centraliser seul le droit de délivrer ces lettres ²³.

On touche ici aux frontières - qui, on le conçoit, peuvent devenir étroites et abusives - de l'hospitalité religieuse. Moyen de prosélytisme, voire de pression, une telle hospitalité contraint en définitive le pèlerin à être pèlerin du Christ, et tout individu errant à se faire chrétien. Le dogmatisme pointe dans le déploiement de cet universalisme, cependant réel, qui a su dépasser les particularismes politiques de l'Antiquité. Mais dès son âge d'or, aux IV^e et V^e siècles, et tout en manifestant cette largeur d'esprit qui lui a conféré sa séduction et sa force initiales, le cosmopolitisme chrétien porte en son sein cet ostracisme qui exclut l'autre croyance et aboutira à l'Inquisition.

Par ailleurs, à l'intérieur de la société féodale, le seigneur - qui conserve son indépendance vis-à-vis des affaires divines et règle les droits des hommes ici-bas - a le pouvoir de décider en dernière instance du sort de l'étranger. On est *aubain*, donc étranger, quand on n'est pas né sur les terres du seigneur. Il est possible, sous conditions, d'accéder à l'unité seigneuriale, ce qui indique bien que l'*être de l'étranger* se décide en tenant compte non pas de l'universalité chrétienne, mais de l'appartenance au sol seigneurial, c'est-à-dire en définitive de l'appartenance de sang (héréditaire) à un ensemble économique-juridique. De sorte que le Moyen Âge va vivre sous deux régimes d'attitudes concernant les étrangers : l'un, chrétien, avec ses avantages et ses abus, tantôt protection, tantôt persécution; et l'autre, politique, qui se modifiera avec l'évolution de la féodalité en État féodal centralisé, et qui soumettra l'étranger aux impératifs économiques selon les conceptions du pouvoir politique local (ou bien : « l'étranger est de trop », ou bien : « on a besoin de l'étranger »).

Le Bas-Empire: une intégration des pérégrins

Ainsi la notion d'étranger au sens de « pérégrin » s'estompe-t-elle au Bas-Empire. A partir du moment où « Rome n'est plus dans Rome », on concède de plus en plus le droit de cité à une grande majorité d'habitants venus d'ailleurs. « Citoyens et pérégrins se fondent dans une commune soumission au prince 24. » Cette assimilation des pérégrins dans la République, mais surtout dans l'Empire romain, a souvent été comparée à l'intégration des populations dans la République et dans l'Empire français entre 1795 et 1814: la France a presque immédiatement imposé par le procédé de l'annexion le droit français à la plupart des peuples vaincus.

Le terme « pérégrin », qui perd sa signification juridique pour acquérir un sens mystique 25, se réfère en définitive au voyageur - du fait certainement de la poussée des peuples germaniques aux IV^e et V^e siècles, et de leur progressive installation. *Peregrinus*, dès le milieu du IV^e siècle, n'est plus opposé à *civis romanus* mais à *civis*, et indique celui qui vient d'une autre province ou cité. Ainsi, dans la Constitution de Valentinien I^{er} de 364, le terme désigne non pas l'étranger, mais le provincial. La notion d'étranger étant, comme on l'a signalé, antithétiquement liée à celle de *civitas*, lorsque la Cité est remplacée par l'Empire, « le concept de pérégrin perd son sens 26 ». Toutefois, l'étrangeté persiste au Bas-Empire, mais sous les traits du Barbare et de l'hérétique.

Les Barbares des IV^e et V^e siècles s'intègrent dans l'Empire, qui les accueille en leur accordant des statuts divers, sans pour autant se sentir menacé par cette « fureur barbare » qui le fera éclater plus tard. Cependant, la discrimination dans le statut juridique des *Romani* et des *Barbari* marque une évolution dans la façon de faire face à l'étranger. Considérés comme utiles parce que bons soldats et bons laboureurs des terres abandonnées, les Barbares sont soit *deditices* - des vaincus transportés de force en Gaule, en Italie ou en Orient, au statut juridique incertain, mais soumis à l'impôt des pérégrins -, soit *foederati* : des fédérés qui ont pour obligation essentielle d'accomplir leur service militaire, jouissent de l'immunité fiscale et voient leur statut évoluer vers l'hospitalité, « distincts mais égaux des Romains ». Entre les deux semblent se situer les *laeti*, peut-être des prisonniers barbares libérés. On considère les *gentiles* (ou *gentes*) comme inférieurs aux *laeti* 27, mais on leur octroie des concessions aux frontières « contre service militaire et à charge d'entretien du *limes* ». Aux IV^e et V^e siècles, les Barbares acquièrent le droit d'accéder aux fonctions militaires et civiles, dérogeant ainsi à cette règle - elle semble aller de soi partout et jusqu'à nos jours - qui exclut l'étranger de toute fonction publique. L'armée étant en grande partie constituée de

Barbares, ceux-ci deviennent fréquemment des chefs militaires - auxiliaires mais aussi généraux, atteignant même, selon les circonstances, le grade de dictateur. Constantin et Julien promeuvent des Barbares aux fonctions publiques, et on cite le cas de chefs barbares célèbres qui deviennent, comme Dagalaiphe, *magister equitum*; le Franc Mérobaude, qui assure la régence entre Valentinien I^{er} et Valentinien II, sera consul et roi des Francs; on trouve encore les noms de Bauto, Arbogast, Alaric, mais surtout Stilicon, qui devient dictateur, et Athaulf, qui aurait voulu « restaurer le nom romain par la force gothique ». On a pu comparer cette situation à d'autres nominations de chefs étrangers - trop rares pour n'être pas soulignées : l'Islam faisant appel à des chrétiens ou à des Juifs avant les croisades; les empereurs chinois nommant des étrangers à des fonctions publiques; l'Inde médiévale intégrant ses *paradi*si (« hommes d'une autre contrée »)...

L'ambiguïté de cette quasi-assimilation des Barbares se révèle cependant à l'occasion des mariages mixtes qui sont, aux environs de 370, interdits dans les termes les plus tranchants par la Constitution de Valentinien I^{er}. Prudence considère pourtant qu'ils sont courants au début du V^e siècle.

Ce changement du statut des étrangers, qui semble avoir pour résultat une interpénétration des populations, trouvera au IV^e siècle son expression achevée dans la notion de *Romania*. Témoignant de l'équilibre fragile entre Romains et assimilés, cette notion désigne une civilisation souvent identifiée à l'Église romaine et s'opposant, en tant que telle, aux Barbares du dehors comme aux hérétiques du dedans. On comprend dès lors que le souci de se protéger devient, pour les Romains, une règle théologique : la méfiance est vigoureuse contre les païens. On considère le Juif comme un étranger, mais il reste sous la protection de la juridiction romaine, sauf en cas de prosélytisme. Des mesures pénales apparaissent cependant contre les hérétiques, surtout après que Gratien et Théodore ont imposé le catholicisme romain à tout l'Empire. Cette activité législative anti-hérétique, qui demeure intense jusqu'au début du V^e siècle, transforme les hérétiques en étrangers dans leur propre pays : ils ne peuvent servir ni dans l'administration ni dans l'armée; ils n'ont le droit ni de témoigner ni de recevoir de succession; ils se voient parfois interdire toute transaction économique.

Alors que la foi fut initialement un moyen de transcender les différences politiques qui frappaient les étrangers, voilà que la dissidence dans la foi est perçue comme une menace politique contre cette unité nouvelle, certes fragile, qui n'est plus la Cité mais l'Empire - cette civilisation reposant sur la seule unité de la nouvelle religion. La transcendance du religieux n'a pas de caractère absolu : elle est d'emblée soumise aux intérêts politiques que se reconnaît une religion contre les autres. Un étranger chasse l'autre.

L'étranger fluide au Moyen Âge : quelle aubaine?

L'aubain, *alibi natus*, est une personne née dans une autre seigneurie ²⁸. Quittant sa terre natale, il vient s'installer sur une autre, sans pour autant « faire aveu » au nouveau seigneur. Cependant, la fluidité de la société féodale détermine l'imprécision de l'aubain lui-même. Si le groupe social où il vient s'insérer - fût-il celui d'une petite châtelainie - se révèle compact et intolérant, le nouveau venu du village voisin sera considéré comme aubain. Au contraire, si le pouvoir du prince est bien établi sur ses terres, les déménagements d'un paysan d'une région à une autre ne feront pas de lui un étranger, car le prince sera en mesure de garantir son origine ²⁹.

On a beaucoup insisté sur la situation précaire de l'aubain : chargé de lourdes redevances, il est surtout frappé d'incapacité de *formariage* et d'incapacité successorale. L'incapacité de formariage se transforme progressivement en paiement d'une redevance et disparaît en France au XVI^e siècle ³⁰. Or, ces incapacités étant parallèles à celles du serf, on a conclu que l'aubain était un serf. Toutefois, pour le monde carolingien, l'aubain est un homme libre ³¹ : ainsi une charte de Louis le Pieux interdit de prélever des redevances sur les hommes libres, notamment les aubains, qui habitent le domaine de Notre-Dame de Paris (« *neque de aliis liberis hominibus vel incolis quae rustici albani appellantur* »). Il n'en reste pas moins qu'à partir du XIII^e siècle, lorsque la servitude se généralise, l'aubain qui n'a pas fait aveu tombe en servitude dans le délai « d'an et jour », sauf bien entendu si l'étranger en question est clerc ou noble. L'aubain devient *homo de corpore regis*, serf du roi, ce qui n'implique pas nécessairement que la catégorie des serfs absorbe celle des aubains, puisque aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles on préserve un statut juridique spécial à l'« homme estrange ».

Que signifie dans ces conditions l'*aveu*? Cette « règle de police féodale ³² » impose à chacun de se rattacher à une seigneurie, faute de quoi on est exploitable corps et biens par le seigneur du territoire où l'on s'est fixé. L'*aveu* varie : l'*aveu* souvent dit de bourgeoisie est un *aveu* de liberté; l'*aveu* de servage se généralise vers le XIII^e siècle. En réalité, à partir de cette époque, l'aubain tombe en servitude s'il n'obtient aucune protection. Certaines terres rendent serf, et les aubains qui s'y sont fixés perdent la possibilité de transmettre leurs biens à leurs fils, s'il est prouvé - comme ce fut le cas au cours de certains procès - que le père, quoique né libre, n'a fait aucun *aveu*. La succession passe alors au roi en vertu de la « mainmorte »

Notons aussi que la distinction demeure entre l'étranger de passage et l'étranger établi. Dès le XII^e siècle, le droit canon distingue entre les *peregrini* - étrangers de passage - et les *advenae*, les presque domiciliés dans le diocèse ou la paroisse, puisqu'ils y résident la plus grande partie de l'année. Le

passage d'une catégorie à l'autre s'effectue en six mois environ, alors que le délai était d'un mois dans certaines cités grecques.

Cependant, la complexité des liens hiérarchiques et la polyvalence des pouvoirs dans la société féodale s'unifient et se centralisent au cours des siècles. Le roi devient progressivement le seul seigneur, et le droit des aubains s'en ressent : les légistes revendiquent pour le roi le bénéfice de la servitude si le seigneur intéressé l'a négligé ³³; puis l'avouerie au roi devient obligatoire ³⁴. L'offensive régaliennne pour récupérer les aubains s'intensifie vers la fin du XIII^e siècle, passant par des compromis avec les féodaux (Philippe le Bel) ou des capitulations (Louis X devant les nobles normands, bourguignons, champenois, etc.). Mais, dès le XIV^e siècle, les commissaires du roi s'imposent. En conséquence, la notion d'*étranger* ne sera plus pensée par rapport au seigneur et à sa terre, mais par rapport au royaume. L'aubain n'est pas celui qui est susceptible de servitude, mais celui dont le patrimoine, étant vacant ou en déshérence (pas de parents au degré successible), revient, à ce titre seulement, au roi. Seule persiste son incapacité successorale, mais l'aubain n'est plus étranger au royaume. Le mémoire rédigé pour la reine Jeanne distingue alors entre les épaves (étrangers au royaume) et les aubains (étrangers à la seigneurie) ³⁵.

La Révolution française abolira « pour toujours » le droit d'aubaine (loi du 6 août 1790), mais la mesure restera inefficace, car il y manquera la réciprocité des autres États, et c'est seulement au XIX^e siècle que les conventions internationales - déjà existantes depuis le XVI^e siècle - s'harmoniseront et aboliront le droit d'aubaine.

1 1^{re} Épître aux Corinthiens, IX, 20.

2 Cf. J.-R. Armogathe, *Paul ou l'Impossible Unité*, Fayard-Mame, 1980, p. 24.

3 Cf. M.-F. Basiez, « Les voyages de saint Paul », in *L'Histoire*, septembre 1980, n° 26, p. 38-47.

4 *Ibid.*, p. 42.

5 M.-F. Basiez, « Les voyages de saint Paul », *op. cit.*, p. 47.

6 Épître aux Éphésiens, II, 11-19.

7 2^e Épître aux Corinthiens, V, 17; - Épître aux Galates, VI, 15; - Épître aux Ephésiens, IV, 24; - Épître aux Colossiens, III, 10.

8 Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. IV, Rome, 1977, p. 206 sq.

9 J.-R. Armogathe, *op. cit.*, p. 115.

10 1^{re} Épître aux Corinthiens, XV, 45.

11 Épître aux Colossiens, III, 9-11.

12 Jean, XVII, 5.

13 « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier. Si vous apparteniez au monde, le monde aimerait ce qui lui appartiendrait, mais vous n'êtes pas du monde parce que je vous ai mis à part du monde, voilà pourquoi le monde vous hait » (Jean, XV, 18-19). Cf., sur le Jésus johannique compris comme un « étranger », W. Meeks, « Man from Heaven », *JBL*, 91, 1972, p. 44-72; et M. de Jonge, *Jesus Stranger from Heaven*, Missoula Scholars Press, 1977.

14 Jean, XIV, 2.

15 *Enarr.*, in *Psalm.*, LXIV, 1 et 2.

16 *Ibid.*, LXIV, 2-3.

17 *Ibid.*, CXXXVI, 12.

18 *Enarr.*, in *Psalm.*, 64, 2; cf. Peter Brown, *La Vie de saint Augustin*, Seuil, 1971, p. 383 : « Il faut que la société humaine normale fasse place à un groupe d'individus où chacun reste conscient d'être différent des autres, à une *civitas... peregrina* pour des étrangers résidents. » (*De Civ. Dei*, XVIII, 1 : « *etiam ista peregrina* ».)

19 *De Discip. Christ.*, III, 3.

20 *Epist.*, CCXLIII, 4.

21 *Epist.*, CXCII, 1-2.

22 In *Acta Apostolorum Homeliae*, XLV, 4.

23 Cf. Denys Gorce, *Les Voyages, l'Hospitalité et la Part des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, thèse à l'université de Poitiers, Paris, 1925.

24 Cf. Jean Gaudemet, *L'étranger au Bas-Empire* », in *L'Étranger*, recueil de la société Jean-Bodin, Bruxelles, 1958, p. 211.

25 Cf. *supra*, la « cité pèlerine » selon saint Augustin, p. 127 *sq.*

26 J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 215.

27 Cf. la *Notitia Dignitatum*.

28 « Aubain, c'est-à-dire étranger ou celui qui est né dans un autre royaume [...]. Aubain signifie aussi quelquefois un homme ou une femme qui, n'étant pas nés sur une terre, y vont faire leur demeure, s'adonnent au seigneur de la terre et obtiennent droit de bourgeoisie » (Jean de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris, Brunet, 1740, 2^e édition). « D'ome estrange. Se gentis hom a home mesqueneu en sa terre... (*L'Usage d'Orléans selon les établissements de Saint Louis*, I, 100, P. Viollet, Paris, 1881, t. II, p. 169-170).

29 « L'élément primordial dans l'étrangeté de l'aubain paraît donc être moins les limites territoriales de l'unité politique où il s'insère, que la puissance de fait et de droit du chef qui la dirige » (Marguerite Boulet-Sautel, « L'aubain dans la France coutumière du Moyen Âge », in *L'Étranger, op. cit.*, II^e partie, p. 70).

30 « Les bâtards, épaves, aubains, manumis, ne peuvent se marier à personne autre que leur condition, sans le congé du roi, qu'ils ne soient tenus payer 60 s. p. d'amende » (Extrait ancien de la Cour des comptes relatif aux usages de Vermandois).

31 M. Boulet-Sautel, *op. cit.*, p. 81.

32 *Ibid.*, p. 86.

33 Cf. *l'Ancien Coutumier champenois*.

34 « Ne puct batrz, ne aubains ne puiet faire autre seignor que le Roi en s'obeissance, ne en autrui seignorie, ne en son ressort, qui vaille, ne qui soit establi, selon usage d'Orlenois et de Seeloigne... » (*L'Usage d'Orléans selon les établissements de Saint Louis*, II, 31).

35 Cf. Henri Regnault, *La Condition juridique du bâtard au Moyen Âge*, Pont-Audemer, 1922, p. 131-134.

De quel droit êtes-vous étranger ?

A cette étape de notre voyage à travers les figures historiques de l'étrangeté, nous pouvons essayer de dégager un statut juridique général des étrangers à travers l'histoire, et d'esquisser une comparaison avec la situation actuelle.

Jus solis, jus sanguinis

Qui est étranger?

Celui qui ne fait pas partie du groupe, celui qui n' « *en est* » pas, *l'autre*.

De l'étranger, on l'a souvent noté, il n'y a de définition que négative.

Négatif de quoi? Autre de quel groupe?

Si l'on remonte le temps et les structures sociales, l'étranger est l'autre de la famille, du clan, de la tribu. Il se confond d'abord avec l'ennemi. Extérieur à ma religion aussi, il a pu être le mécréant, l'hérétique. N'ayant pas fait allégeance à mon seigneur, il est natif d'une autre terre, étranger au royaume ou à l'empire.

L'étranger se définit principalement selon deux régimes juridiques : *jus solis* et *jus sanguinis*, le droit selon la terre et le droit selon le sang. On considérera donc comme du même groupe ceux qui sont nés sur le même sol (ce régime perdure dans le droit des États-Unis, qui confère la nationalité américaine à tout enfant né sur le sol américain); ou bien les enfants nés de parents indigènes (ici, la patrilinéarité ou la matrilinéarité se disputent la primauté, selon les civilisations, pour conférer le droit d'appartenance). Avec la constitution des États-nations, nous en arrivons à la seule définition moderne acceptable et claire de l'étrangeté : l'étranger est celui qui n'appartient pas à l'État où nous sommes, celui qui n'a pas la même nationalité.

Si l'étranger condense sur soi la fascination et l'abjection que suscite l'altérité, toute différence ne confère cependant pas une dimension d'étrangeté. Différences de sexe, d'âge, de profession, de confession peuvent converger avec l'état d'étranger, le recouper ou s'y ajouter : elles ne s'y confondent pas. Le groupe dont l'étranger ne fait pas partie doit être un groupe social structuré autour d'un certain type de pouvoir politique. L'étranger est d'emblée situé

comme bénéfique ou maléfique pour ce groupe social et pour son pouvoir, et, à ce titre, il est à assimiler ou à rejeter. Soit *rechtlos* - sans droit aucun -, soit bénéficiant de certains droits que le pouvoir politique dont il est exclu veut bien lui accorder, l'étranger est pensé en termes de pouvoir politique et de droits légaux. Cette situation, qui, en dépit de ses variantes, n'a jamais été démentie tout au long de l'histoire, acquiert toute sa pureté aujourd'hui.

On touche ici à un paradoxe. Si la réglementation politique ou la législation en général définissent notre manière de poser, de modifier et éventuellement d'améliorer le statut des étrangers, elles forment aussi un cercle vicieux, car c'est précisément au regard d'elles qu'il *existe* des étrangers. En effet, sans groupe social structuré autour d'un pouvoir et doté d'une législation, il n'y aurait pas cette extériorité, le plus souvent vécue comme défavorable ou du moins problématique, que représente l'étranger. Aussi constate-t-on que ce sont les mouvements philosophiques (les stoïcismes grec et latin avec leur cosmopolitisme) et religieux (le protochristianisme) qui, transcendant la définition politique de l'homme, lui accordent des droits qui sont égaux à ceux des citoyens, mais ne s'exercent qu'au sein de la cité de l'au-delà, au sein d'une cité spirituelle. Cette solution absolue des malaises de l'étrangeté par certaines religions se heurte, on ne le sait que trop, à leur propre dogmatisme, et voilà que les fanatiques désignent de nouveaux étrangers, ceux qui ne font pas partie de leur foi, pour de nouvelles mises à l'écart ou persécutions. La juridiction politique apparaît alors comme un garde-fou, avant que ses mécanismes ne soient grippés, à un moment donné, par l'intérêt dominant de tel groupe social et de tel pouvoir politique. On fera alors éventuellement appel au cosmopolitisme moral ou religieux, et les droits de l'homme essaieront de préserver le peu de droits que les citoyens ont jugé bon de donner aux non-citoyens. Le jeu de ce balancier est ce que les démocraties ont trouvé de mieux pour faire face aux étrangers, qui ont le redoutable privilège de faire s'affronter un État à son autre (autre État, mais aussi hors-État, non-État...), et, plus encore, la raison politique à la raison morale.

Homme ou citoyen

Droits de l'homme *ou* droits du citoyen?

Cette discordance, dont Hannah Arendt a tracé la généalogie, mais aussi la dégénérescence - celle qui a donné lieu au totalitarisme ¹ -, apparaît nettement dans l'abord du « problème des étrangers » par les sociétés modernes. La difficulté qu'engendre la question des étrangers serait toute contenue dans l'impasse de la distinction qui sépare le *citoyen* de l'*homme* : n'est-il pas vrai que, pour établir les droits propres aux hommes d'une civilisation ou d'une nation - fût-elle la plus raisonnée et la plus consciemment démocratique -, on

est obligé d'écarter de ces droits les non-citoyens, c'est-à-dire d'autres hommes? Cette démarche signifie - c'est sa conséquence extrême - qu'on peut être plus ou moins homme à mesure qu'on est plus ou moins citoyen, que celui qui n'est pas un citoyen n'est pas tout à fait un homme. Entre l'homme et le citoyen, une cicatrice : l'étranger. Est-il tout à fait un homme s'il n'est pas citoyen? Ne jouissant pas des droits de citoyenneté, possède-t-il ses droits d'homme? Si, consciemment, on accorde aux étrangers tous les droits des hommes, qu'en reste-t-il réellement lorsqu'on leur enlève les droits du citoyen?

Une telle formulation volontairement paroxystique, certes, du problème moderne des étrangers ne présuppose pas nécessairement une revendication anarchiste, libertaire ou « gauchiste ». Elle signale simplement que, du point de vue juridique, le problème des étrangers découle d'une logique classique, celle du groupe politique et de son apogée, l'État-nation. Logique qui, susceptible de perfectionnement (les démocraties) ou de dégénérescence (totalitarisme), reconnaît qu'elle repose sur certaines exclusions et qui, en conséquence, s'entoure d'autres formations - morales et religieuses, dont elle ne modère pas moins les aspirations absolutistes - pour affronter précisément ce qu'elle a écarté, en l'occurrence le problème des étrangers et son règlement plus égalitaire.

Dans l'état actuel de brassage sans précédent d'étrangers sur le globe, deux solutions extrêmes se dessinent. Ou bien nous allons vers des États-Unis mondiaux de tous les ex-États-nations : processus envisageable à long terme et que le développement économique, scientifique, médiatique laisse supposer. Ou bien le cosmopolitisme humaniste se révèle une utopie, et les aspirations particularistes imposent la conviction que les petits ensembles politiques sont les structures optimales pour la survie de l'humanité.

Dans la première hypothèse, la citoyenneté est appelée à intégrer au maximum les droits de l'homme et à se dissoudre en eux, car s'ils assimilaient les ex-étrangers, les nationaux perdraient nécessairement bien des caractères et des privilèges qui les définissent comme tels. D'autres différences se formeraient sans doute, donnant lieu au kaléidoscope multinational des États-Unis mondiaux : différences sexuelles, professionnelles, religieuses, etc.

Au contraire, si les États-nations devaient survivre encore longtemps, comme le maintien farouche de leurs propres intérêts semble actuellement l'indiquer, le déséquilibre entre droits de l'homme et droits du citoyen créerait des balances plus ou moins subtiles ou brutales, semblables à celles que l'on observe en France au gré des situations politiques. Il deviendrait alors nécessaire d'établir un statut des étrangers préservant des abus des uns et des autres, précisant les droits et les obligations des deux parties. Ce statut devrait être provisoire, évolutif, et s'adapter aux changements des besoins sociaux et des mentalités.

Sans droits politiques

Quelles que soient les différences d'un pays à l'autre, on peut généraliser comme suit les droits dont les étrangers sont dépourvus dans les démocraties modernes par comparaison avec les citoyens.

D'abord, l'étranger est exclu de la *fonction publique*, dans toutes les époques et dans tous les pays, à quelques exceptions près. En France, l'étranger naturalisé ne pouvait, jusqu'à récemment, accéder à la fonction publique qu'au bout de cinq ans ². Les *mariages mixtes* qui relèvent du *jus connubii* ont trouvé des solutions diverses dans le passé, les nécessités économiques d'un groupe politique favorisant diversement l'exogamie ou l'endogamie. Si certaines religions, comme l'islam, se montrent très strictes à ce propos (une femme musulmane ne peut épouser un homme non musulman, un homme musulman peut acquérir une femme non musulmane à titre d'objet), les pays occidentaux contemporains ne posent en principe pas d'obstacles réels, mais seulement des restrictions formelles aux mariages mixtes.

Le droit à la *propriété immobilière* est diversement traité, mais généralement refusé aux non-indigènes. Les *météques* à Athènes ne peuvent posséder des biens immobiliers, les *peregrini* à Rome pouvaient y accéder avec certaines restrictions et différences par rapport aux indigènes. L'*aubain* en France a pu avoir des biens immobiliers depuis la fin du Moyen Âge, alors que, dans les villes, les bourgeois faisaient obstacle à leur acquisition par les étrangers. Actuellement, les États qui ont fait leur le Code civil français ne manifestent aucune opposition à ce type de propriété.

Le *droit de succession* présente d'autres complexités concernant l'étranger. Succession passive : que faire des biens que quelqu'un résidant à l'étranger laisse à sa mort? Succession active : l'étranger peut-il hériter des biens d'un indigène? Le droit d'*aubaine* est célèbre en ce domaine, qui autorisait le seigneur, et le roi après les XIV^e et XV^e siècles, à accaparer les biens d'un aubain, que celui-ci eût ou non des descendants.

Le droit de *non arrestando* est rarement reconnu aux étrangers qui peuvent, contrairement aux indigènes, être saisis avant jugement; l'accès aux tribunaux ne leur est accordé que sous caution (garanties et assurances diverses). Le témoignage d'un étranger, parfois refusé, est de valeur moindre lorsqu'il est admis.

S'il est possible de résumer ainsi les pénalisations majeures et quasi universelles qui frappent les étrangers, on est obligé de noter que des variantes essentielles subsistent d'un pays à l'autre et d'une époque à l'autre, sans qu'on

puisse distinguer des structures sociales spécifiques qui détermineraient tel ou tel rapport à l'étranger. Toutefois, on a pu rappeler que les « civilisations individualistes ³ », parmi lesquelles la civilisation occidentale des XIX^e et XX^e siècles, se montrent plus favorables aux étrangers. Ainsi, en France, aujourd'hui, les étrangers jouissent d'une *protection sociale* équivalente à celle des Français. Mais c'est l'article 7 du Code civil (réd. L. 26 juin 1889) qui est d'une importance capitale pour les étrangers : « L'exercice des droits civils est indépendant de l'exercice des droits politiques, lesquels s'acquièrent et se conservent conformément aux lois constitutionnelles et électorales. » En pratique, il en résulte que l'étranger et le national se rapprochent quant à leurs droits civils (ce qui équivaut *grosso modo* au droit privé), mais restent nettement différenciés au regard des droits politiques. Ainsi l'article 11 du Code civil ne s'applique explicitement qu'aux droits civils, et non aux droits politiques : « L'étranger jouira en France des mêmes droits civils que ceux qui sont ou seront accordés aux Français par les traités de la nation à laquelle cet étranger appartiendra. »

On constate en conclusion que l'éthique du christianisme et des droits de l'homme, renforcée par les nécessités économiques du monde moderne, reconnaît à l'étranger les droits reconnus à tout homme par le consensus moral moderne. Toutefois, l'épineux problème qui demeure est son exclusion des droits politiques, et notamment du droit de vote. On connaît bien les arguments des deux parties dans ce conflit sans solution facile : « Les étrangers restent en définitive fidèles à leur pays d'origine et peuvent nuire à notre indépendance nationale », disent les uns; « les étrangers bâtissent avec nous notre indépendance économique et, par conséquent, doivent jouir des droits politiques qui confèrent le pouvoir de décision », répliquent les autres.

Un droit au rabais?

Quelle que soit l'option que l'on sera amené à prendre dans cette difficile question, on reconnaîtra qu'au cours du temps certains droits assimilables au domaine politique, comme les droits des associations professionnelles, ont été accordés aux étrangers. Il n'en demeure pas moins que l'exclusion du droit de vote exclut en réalité les étrangers de *toute décision* - politique ou juridique - qui peut être prise à leur égard, qu'elle soit favorable ou défavorable. Comme le remarque Danièle Lochak, l'étranger est réduit ainsi à un *objet* passif ⁴ : les étrangers ne votent pas et ne participent ni à l'État, ni au Parlement, ni au gouvernement, ils sont « aliénés par rapport à l'ordre juridique - comme à l'ordre politique et à l'ensemble des institutions de la société dans laquelle ils vivent ⁵ ».

On ajoutera à cette observation que l'état d'étranger implique une

dénégation du « droit subjectif » : « pour entrer sur le territoire du pays d'accueil, pour y résider, pour y travailler, parfois même pour s'y exprimer [...], l'étranger doit demander aux autorités compétentes une autorisation ⁶ ». Par ailleurs, ces autorisations et autres réglementations concernant les droits subjectifs découlent du jugement que tel gouvernement se forme de l'intérêt économique et politique du pays, ce qui confère aux droits objectifs accordés aux étrangers un statut juridique très particulier. En effet, s'il est vrai que la jurisprudence n'est jamais absolument indépendante de la politique - même si, idéalement, elle devrait l'être -, dans le cas des étrangers, on assiste à une « instrumentalisation du droit ⁷ », contradictoire et confuse, puisque reflétant les incertitudes de la direction politique, mais néanmoins soumise à ses objectifs, fussent-ils fluctuants.

Enfin, le pouvoir donné à l'Administration d'apprécier, d'interpréter, voire de modifier par *règlements* et *décrets* la juridiction en cours, conduit à faire du droit des étrangers un « droit au rabais ⁸ ». En réalité, la latitude laissée à l'Administration de prendre des mesures « qu'elle estime opportunes, en fonction de considérations dont elle apprécie elle-même le bien-fondé ⁹ », peut conduire à un exercice arbitraire du pouvoir administratif vis-à-vis des étrangers.

Il faudrait constater aussi, avec Danièle Lochak, que les étrangers se trouvent exclus des « effets symboliques de la loi » : l'investissement imaginaire de la symbolique juridique - dont il résulte que, pour tout citoyen, la loi possède une valeur « sacrée » et par conséquent affective, réelle plus que réaliste - n'a pas cours avec les étrangers. Ceux-ci ne participent pas au processus légal qui conduit à l'adoption des lois. En outre, l'existence juridique de l'étranger est gérée non par une loi, mais par les formes les moins nobles de la réglementation, les dispositions de l'exécutif se substituant à la législation parlementaire ¹⁰.

A cette mise à l'écart symbolique et juridique de la part des accueillants correspond, chez les étrangers eux-mêmes, une tendance à ne pas accepter la législation en vigueur. Ce qui s'exprime non seulement par différentes entorses à la loi (manque d'autorisation de séjour, infractions diverses à la législation du travail, etc.), dues souvent à des contraintes matérielles (l'étranger qui ne peut pas rentrer dans son pays doit survivre vaille que vaille dans le pays d'accueil), mais aussi par un refus - souvent fondamental chez les étrangers modernes - de la symbolique de la loi, ainsi que de la culture, de la civilisation du pays d'accueil. Les valeurs culturelles, symboliques mais aussi légales, sont restées là-bas, dans l'autre pays, et, quand on ne les oublie pas, on y adhère encore : soit en reconstituant sur place les autorités - par exemple religieuses - du pays quitté; soit en s'y soumettant en silence, et d'autant plus facilement que ces autorités d'origine ne sont pas là pour demander obéissance. Cette attitude ne semble pas être simplement une réponse spontanée à la discrimination juridique, culturelle et psychologique que subit

l'étranger : « On ne me donne pas de place, donc je garde ma place. » Parmi la masse - croissante dans le monde moderne - des étrangers qui ne désirent ou ne peuvent ni s'intégrer ici ni retourner chez eux, se développe une nouvelle forme d'individualisme : « Je n'appartiens à rien, à aucune loi, je contourne la loi, je fais moi-même la loi. » Cette posture de l'étranger suscite certes la réprobation consciente des indigènes; elle n'en attire pas moins la sympathie inconsciente des sujets modernes - désaxés, désirant tout, voués à l'absolu, insatiables errants.

En ce sens, l'étranger est un « symptôme » (Danièle Lochak) : psychologiquement, il signifie notre difficulté de vivre comme *autre* et avec les autres; politiquement, il souligne les limites des États-nations et de la conscience politique nationale qui les caractérise et que nous avons tous profondément intériorisée au point de considérer comme normal qu'il y ait des étrangers, c'est-à-dire des gens qui n'ont pas les mêmes droits que nous.

Penser le trivial

La réponse politique et juridique côtoie inmanquablement les conceptions philosophiques que le monde moderne se fait de l'étranger, quand elle ne s'en inspire pas. Poursuivons donc cette traversée en abordant quelques moments clés de l'histoire de la pensée moderne, qui ont été nourris par la confrontation de l'homme national avec la diversité des hommes.

Mais, dira-t-on, lorsque le surnombre des travailleurs immigrés humilie les banlieues françaises, que l'odeur de méchoui dégoûte les narines habituées à d'autres réjouissances, et que la quantité de jeunes délinquants de couleur conduit certains à identifier criminalité avec étrangeté, à quoi bon se pencher sur les archives de la pensée et de l'art pour trouver des réponses à un problème somme toute très pratique, voire trivial?

Pourtant, avons-nous d'autres recours contre le trivial et sa brutalité que de prendre nos distances en y plongeant — mais avec la pensée -, en l'affrontant — mais de biais? Face au problème de l'étranger, les discours, les difficultés, voire les impasses de nos prédécesseurs ne forment pas seulement une histoire; ils constituent une distance culturelle qui est à préserver et à développer, distance à partir de laquelle pourraient être tempérées et modifiées les attitudes primaires de rejet ou d'indifférence, aussi bien que les décisions arbitraires ou utilitaires réglant aujourd'hui les rapports entre étrangers. D'autant que nous sommes tous en train de devenir étrangers dans un univers plus que jamais élargi, plus que jamais hétéroclite sous son apparente unité scientifique et médiatique.

1 Cf. *infra*, « Des Lumières et des étrangers », p. 224-229.

2 Jusqu'à la loi du 17 juillet 1978, le Code de la nationalité (art. 81) exigeait que les fonctionnaires soient français depuis cinq ans. La loi du 8 décembre 1983 abroge cet article et supprime toutes les incapacités frappant les personnes ayant acquis la nationalité française.

3 Cf. John Glessen, in *L'Étranger*, *op. cit.*, I^{re} partie, p. 56.

4 D. Lochak, *Étranger : de quel droit?*, PUF, 1985, p. 215.

5 *Ibid.*, p. 216.

6 *Ibid.*, p. 208.

7 D. Lochak, *Étranger: de quel droit?*, *op. cit.*, p. 211.

8 *Ibid.*, p. 216.

9 *Ibid.*, p. 217.

10 *Ibid.*, p. 214.

Cette Renaissance, « d'une contexture si informe et diverse »...

Dante l'exilé: du « goût du sel » au « miroir d'or »

Au seuil de l'époque moderne, un exilé, Dante (1265-1321). L'auteur de *La Divine Comédie* a écrit *tout son texte* en exil, depuis que la guerre entre guelfes et gibelins l'a contraint à quitter sa Florence natale. Les guelfes, fidèles à l'autorité du pape, s'opposent depuis longtemps déjà aux gibelins, qui appuient le primat politique des empereurs, le conflit prenant de plus en plus nettement la forme d'une hostilité entre bourgeois et nobles. A la naissance de Dante, le pouvoir passe aux mains des guelfes, et les gibelins sont définitivement battus. Cependant, ce sont les guelfes eux-mêmes qui se divisent en blancs et noirs, Dante prenant partie pour les blancs. Il représente aux conseils de la République la tendance modérée anti-expansionniste, attachée à l'indépendance nationale florentine (les blancs), contre ceux qui visent à libérer le commerce en éliminant les entraves que constituent les petits États toscans (les noirs). Les nobles ayant perdu le droit de participer aux affaires publiques, Dante, né dans la petite noblesse, s'inscrit dans la corporation professionnelle de *l'art*, qui comprend médecins, apothicaires, libraires et... poètes, ce qui lui restitue la possibilité de participer à la vie politique. En 1301, il part en délégation à Rome auprès du pape Boniface VIII, favorable aux noirs, pour plaider la cause des blancs. Entre-temps, les noirs s'emparent de Florence, bannissent Dante de leur cité et le condamnent au bûcher s'il vient à regagner le territoire natal. Jusqu'à sa mort à Ravenne, Dante s'indignera contre les intrigues de Boniface VIII, qu'il tient pour responsable de son exil, et sa condition de réfugié ne cessera d'influencer sa pensée.

Ainsi, parmi les nombreuses clés qui permettent de lire son œuvre complexe, celle de l'exil n'est-elle pas la moindre. On remarque la faveur dont y jouit Ulysse qui, tout en étant en enfer, comme il se doit pour un païen, mérite d'être loué pour ses « vertu et connaissance » — et le poème d'évoquer à son propos la « loi hautaine », loi divine qui ne devrait cependant s'appliquer ni en enfer ni à Ulysse. A moins que, justement, Dante ne s'admire lui-même dans cet errant antique, et qu'il ne prenne pour sienne la «haute et pure idéalité» des voyageurs qui n'ont connu pour patrie qu'une morale.

C'est d'ailleurs au sein du paradis que s'énonce le destin de l'exilé. Menace et amertume n'empêchent pas que le sort d'étrangeté, situé dans les cieux paradisiaques, s'affirme comme condition du voyage vers l'amour divin, dont la lumière ravit la fin de *La Divine Comédie*:

*Tu quitteras tous les objets aimés,
Ce qui t'est le plus cher: tel est le trait poignant
Que de l'exil l'arc décoche en premier.
Tu sentiras quel goût de sel il a,
Le pain d'autrui, combien dur à descendre
Et à gravir est l'escalier d'autrui.
Mais, ce qui pèsera le plus à tes épaules,
C'est la méchante et sottie compagnie
Avec laquelle au gouffre tu cherras,
Car elle, toute impie, toute folle et ingrate,
Tournera contre toi; mais, peu de temps après,
C'est d'elle, et non de toi, que rougira la tempe.
De sa stupidité sa manière d'agir
Fera la preuve, au point qu'il te sera
Beau d'avoir fait de toi seul ton parti.
Mon père, je vois bien comme le temps vers moi
Galope, afin de me porter le coup
Qui d'autant plus est dur que plus on s'abandonne.
Aussi de prévoyance est-il bon que je m'arme,
Afin, si le pays le plus cher m'est ravi,
Que je ne perde pas, par mes vers, tout refuge.
Au monde inférieur, d'amertume sans fin,
Et sur le mont, du beau sommet duquel
Les regards de ma Dame ont bien pu m'enlever,
Ensuite, par le ciel, de lumière en lumière,
J'ai su des vérités qui, si je les répète,
Auront pour bien des gens une mordante aigreur.*

*Si je suis, d'autre part, timide ami du vrai,
Je crains fort de mourir au souvenir de ceux
Qui nommeront ancien ce temps-ci.*

Le foyer de lumière, où riait ce trésor

Que j'y avais trouvé, devint éblouissant

Ainsi qu'un miroir d'or aux rayons du soleil¹.

Enfin, l'étranger d'aujourd'hui imagine facilement que ce poème total qui embrasse le tout de l'univers - des passions individuelles aux conflits politiques, des frémissements du paysage aux mystères de la théologie, des douleurs infernales aux extases illuminées par Béatrice — est un moyen inouï, pour Dante, de se donner un *univers* au moment même où le *lieu propre* lui manque. La privation d'ancrage semble, chez Dante, avoir libéré toute l'imagination, de sorte que, sans dette envers aucune tribu, mais épaulé par l'universalisme chrétien qu'il embrasse de sa pleine foi, il construit en poème l'univers le plus complexe possible, l'infinité même devenue monde.

Ses écrits politiques, en particulier *La Monarchie* (1311), expriment en termes plus prosaïques cet universalisme dantesque. Si l'objectif majeur est de soutenir l'empereur contre la papauté, il se marque dans des propositions qui puisent à l'éthique stoïcienne et chrétienne, à Averroès comme à saint Thomas, et qui, tout en prônant les vertus de la monarchie, annoncent l'idéal d'une universalité humaine — fondatrice, avec l'individualisme, de la Renaissance : « Il y a donc une certaine opération propre à tous les hommes ensemble, en vue de quoi, dis-je, l'ensemble des hommes s'ordonne en si grande multitude; opération à laquelle ne se prête ni l'homme seul, ni la famille seule, ni le bourg, ni la ville, ni le royaume pris à part des autres. Et la nature de cette opération sera manifeste si elle apparaît comme le terme proposé à la puissance de l'humanité entière [...]. Il est nécessaire qu'il règne dans le genre humain une multitude par le moyen de laquelle soit mise en acte cette puissance tout entière [...]. L'ouvrage propre du genre humain pris en son ensemble est de réduire constamment en acte toute la puissance de son intellect possible ². »

Ainsi, du *Banquet* jusqu'à *La Divine Comédie* en passant par *La Monarchie*, Dante se montre monarchiste. Entouré de bourgeois et de nationalistes républicains, ce mystique chrétien est conduit, contre la nouvelle vague politique, à souhaiter une autre universalité : catholique. Réalisable dans la paix, elle est cependant centrée non pas sur la papauté, mais sur l'unicité du monarque, homme intermédiaire entre l'unité divine et le monde d'ici-bas, et dont l'âme chrétienne réalise l'immanence du religieux dans la politique. Le pouvoir laïque et le pouvoir religieux sont séparés, mais l'Empire, dans *La Divine Comédie*, s'élève au rôle de réformer spirituellement l'Église et d'assurer le salut de l'univers entier (ainsi est-ce l'aigle impérial qui expose la vérité sur la prédestination ³. Dépassé dans le temps, l'Empire chez Dante s'impose comme le désir d'une Cité juste, éternelle, par-delà les contingences historiques. Le rétrograde adepte de l'Empire, à l'aube de la Renaissance, apparaît, en définitive, comme le partisan visionnaire d'un univers de petites

communautés harmonisées dans un dessein spirituel ⁴. Le monarchiste exilé était un poète qui cherchait le salut dans le paradis de l'écriture et dans la béatitude du « rire de l'univers » catholique.

L'État machiavélique

L'universalisme repris de la tradition, d'une part, l'individualisme propre aux nouveaux conquérants des techniques et des territoires, d'autre part, vont confluer dans ce creuset d'idées qui fondera l'État renaissant. Machiavel (1469-1527) en est l'alchimiste rusé, cynique ou simplement biface, qui délaisse vite les vertus au profit de l'efficacité du pouvoir. Les *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1513-1520) prennent pour exemple la République romaine afin de montrer comment les passions des personnes privées peuvent être jugulées par les lois auxquelles se soumettent les citoyens, mais aussi pour stigmatiser les États italiens modernes, qui ignorent autant la dynamique interne que l'expansion extérieure et se condamnent aux luttes de factions, aux bannissements et aux exils. Loin d'être internationaliste, Machiavel suggère cependant un équilibre des relations que l'on dirait aujourd'hui *de droit international*, mais sans souci de justice internationale et uniquement pour assurer le développement prospère des États.

D'un autre côté, s'il admet que la vertu est le recours nécessaire face à la corruption des mœurs politiques et que le christianisme primitif de même que la religion des Romains garantissent l'éthique de la Cité, Machiavel, réprouvant la corruption de l'Église de son temps, est particulièrement pessimiste sur l'État italien, quand il ne propose pas tout simplement le recours à la « force extrême ». Les démocrates des Lumières choisiront ses *Discours* et son utopie républicaine — adresse au peuple et non aux princes — pour les opposer au *Prince* (1513); mais tous verront, dans les deux œuvres majeures du politicien, la prophétie de l'*État-nation* et de l'*État-force*.

L'idée étatique moderne est une idée machiavélique. En effet, *Le Prince* nous présente — par métaphores naturalistes, concepts en chaîne d'anneaux ouverte, et divers sarcasmes sur la papauté — le portrait de la « nouvelle principauté ». Ce nouveau gouvernant, lion et renard, libère son imagination pour traverser les freins de l'éthique, et Machiavel de plaider pour une unité nationale, une «organité» fondée sur les caractéristiques du prince et de sa chance (*fortuna*). S'il est aisé d'opposer ce traité aux *Discours* républicains précédents, de comprendre son rejet par les huguenots et son appréciation par les jésuites, on constate pourtant une certaine unité de la pensée de l'auteur dans les deux ouvrages. Il s'agit, en somme, de consolider l'État : républicain ou princier, celui-ci se doit d'être organique, c'est-à-dire fort, et ce national-étatisme, qui ne se préoccupe qu'en filigrane de diplomatie et de géopolitique,

demeure le précurseur de l'idéologie des Etats-nations modernes.

En réalité, le machiavélisme n'est qu'un patriotisme. Ce n'est pas que *Le Prince* soit, comme le voulait Rousseau, une «des grandes leçons aux peuples»; mais c'est au nom d'une Italie enfin unifiée et consolidée, soustraite aux intrigues des seigneurs et aux attaques des Barbares, que Machiavel donne ses conseils qui ne manquent de vertu que parce qu'ils visent l'efficacité. Exilé de Florence (lorsque les Médicis abolissent la République de Savonarole, dont Machiavel fut secrétaire de chancellerie, puis ambassadeur) et torturé, Machiavel se retire à la campagne; là, il ne rêve pas d'une chrétienté universelle, comme Dante, mais d'un État national puissant. Interrompant ses réflexions sur la République, il se persuade que seul un prince peut constituer cet État-nation, et il dédie son *Prince* à Laurent II de Médicis : « On ne peut donc laisser perdre cette occasion de voir, après une si longue attente, surgir le rédempteur de l'Italie. Les mots me manquent pour exprimer avec quelle passion il serait accueilli dans toutes ces provinces éprouvées par les invasions étrangères, avec quelle soif de vengeance, quelle foi obstinée, quel dévouement, quelles larmes ⁵! » L'essentiel du propos est une «exhortation à prendre l'Italie et la délivrer des Barbares». « *Fuori i Barbari!* » crie Machiavel au nom de l'unité italienne, persistant à vouloir conseiller au Saint-Siège (entre 1513 et 1514) de forger une Italie unifiée autour de Rome et Florence, contre la mercantile et antidémocratique Venise, contre l'Espagne trouble-fête de la chrétienté, pour une alliance avec la France. Au nationalisme s'adjoint une diplomatie machiavélique. On comprend que l'auteur fasse passer l'action devant l'éthique ⁶ et qu'il ignore le « droit international » au profit de la nécessité pragmatique d'occuper par la force et la terreur les territoires étrangers conquis ⁷.

Dans un esprit autrement positif et enthousiaste, les grands humanistes, Guillaume Budé (*De l'institution des princes*, 1516) et Claude de Seyssel (*La Grand-Monarchie de France*, 1519), donnent leur version du nouvel État national. C'est Louis XII qui devient l'exemple souhaité du prince-philosophe capable d'assurer l'unité d'un peuple. Jean Bodin (1529-1596) réclame la dignité de la langue nationale en s'opposant à l'exclusivité du latin dans les écoles, alors que Guillaume Budé (1467-1540) propose, pour la prospérité culturelle nationale, la fondation du Collège trilingue, Collège royal devenu Collège de France (1530). Le «bon plaisir» de François I^{er} (1494-1547) fera le reste: le mariage de la nation renaissante avec le pouvoir, moins retors qu'élégant, du prince éclairé. Ouverte à la chrétienté et à sa mutation scientifique et esthétique, la cour de France devient à cette époque un équilibre de francité et de cosmopolitisme qui demeurera une des traditions les plus prestigieuses de la monarchie.

Du merveilleux Rabelais aux merveilles du monde en passant par Érasme

« Repaissant et buvant, avons le temps haussé », dit Pantagruel lors d'un merveilleux festin dans l'île de Chanepha, c'est-à-dire de l'Hypocrisie et de l'Intolérance. « Hausser le temps » : s'élever au-delà des contraintes de l'histoire qui s'accumulent vers 1550, après la période de jeu et de connaissance de la « substantifique moelle » qui était encore possible auparavant, vers 1530. « Hausser le temps » : profiter du temps qui se lève pour accélérer le voyage de ce *Quart Livre* que Rabelais (1494-1553) écrit à la fin de sa vie, entre 1548 et 1552, et qui nous conduit, par-delà l'image d'une navigation sans doute inspirée de l'exemple de Jacques Cartier (1494-1554), découvreur du Canada, dans l'allégresse secrète d'une quête intérieure vers l'étrange au sein du « jardin secret ». « Hausser le temps » : rêver, imaginer, forcer la réalité jusqu'au fantasme, pour le meilleur et pour le pire.

Le *Quart Livre* est un livre masqué qui narre la navigation des compagnons de Pantagruel — frère Jean, Panurge et les autres — vers l'oracle de la Dive Bouteille, de Bacbuc, qui se trouve « près de Cathai, en Inde supérieure ». Qu'on ne s'y trompe pas : cette expédition vers la Chine, tout à fait dans le ton de l'époque, s'engage en réalité vers le mythe, le rêve, l'idéal, la richesse et le bonheur, mais en croisant par le *Quart Livre* l'étrange monde des excès. Rabelais le dit : il ne prend pas la « route ordinaire des Portugais » par le cap de Bonne-Espérance, mais la « route de l'Occident ». Lisons : ni réformé ni catholique, mais sûrement évangéliste comme Érasme, Rabelais cherche une voie autre. Et si sa conclusion est un épicurisme à la fois chrétien et érasmien ⁸, que les thèmes du manger, du boire et de la joie-élévation dans le temps viennent déployer, ce pays de cocagne se gagne par la traversée d'une étrangeté certes faite de merveilles, mais surtout tissée d'outrances et d'obscurantisme.

Les allusions aux excès religieux sont évidentes : l'île de Tapinois, où règne Quaresmeprenant, ce monstre imbécile et stérile, « maître de maladie », est un réquisitoire contre la bigoterie; les Andouilles, dans les îles Farouches, ne présentent que trop bien certains aspects des protestants en opposition à Quaresmeprenant; les Papimanes et Papefigues sont de claires allusions à la papauté et à ses adversaires, laissant apparaître qu'en revanche le pantagruélisme est indépendance; les « escoliers de Trébizonde » font entendre la suspicion rabelaisienne contre les sectes occultes; etc. D'autres étrangetés s'y ajoutent : celles des « alliances » mal assorties, de la préciosité ou des snobs, sur lesquels se déversent les plaisanteries et l'obscénité rabelaisienne, dans l'île Ennasin, des « gens sans nez »; celle du monde juridique et de ses corruptions (le pays de Procuration, habité par les Chiquanous); celle du Physétère, être fantôme ou ballon de baudruche, plus effrayant que dangereux, allégorie des préjugés; celle des rêveurs vaniteux qui

ne « vivent que de vent », à l'île de Ruach - « poète » qu'il faudrait ramener sur terre; etc. Le merveilleux d'opulence et de satisfaction excessive n'en est pas absent : telle l'île Médamothi, de « nulle part », pays de richesses fabuleuses, utopie gorgée d'objets miraculeux étalés lors de grandes foires qui font rêver aux marchands d'Afrique et d'Asie, lieu d'illusion où l'on ne fait que croire ses yeux plutôt que de juger; telle l'île de Cheli, « grande, fertile, riche et populeuse » : on y appréciera — et on raillera — les mets et la gourmandise...; sans oublier évidemment l'île des Gastrolâtres et son souverain absolu, maître Gaster : « tout pour la tripe », dit cet inventeur des... arts! Dans l'engrenage de l'étrange, nos navigateurs n'oublient pas non plus un certain avant-goût d'inquiétante étrangeté : l'île de Tohu et Bohu — séjour de morts absurdes, symboles de notre éphémère destinée ; la Tempête — les risques de la quête plus intérieure que géographique; l'île des Macraeons où, « contre tout ordre de naturel », des comètes, météores, tremblements de terre et autres mystères viennent signer la mort d'un être exceptionnel — clin d'œil sur le goût de l'époque pour les monstres et les présages... Et, pour terminer, un finale qui n'en est pas un — le *Quart Livre* est un voyage sans arrivée, une quête infinie⁹...

Que Rabelais transpose dans la trame des recherches géographiques sa notion de l'étrangeté humaine, et voilà que le « jardin secret » se peuple de merveilles, d'absurdités ou de monstres. Par-delà l'image critique de l'époque, c'est un clin d'œil avant la lettre à l'*Unheimliche* de Freud qui s'ébauche ici. Et on s'étonne de constater que même les esprits positifs des conquérants du globe semblent avoir pris le voyage intérieur comme une indication véridique de la réalité des peuples étrangers des antipodes.

Le *Quart Livre* reprend en réalité une tradition ancienne et particulièrement fertile dans la littérature des explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle : le récit des merveilles, les incroyables affabulations, tel le *Divertissement du monde* de Marco Polo, les *Mirabilia Descripta* de Jourdan Cathala de Séverac, ou; les *Voyages* de Jean de Mandeville au XIV^e siècle. Aux découvertes réelles qu'ils étaient en train de faire, ces explorateurs ajoutaient les légendes occidentales ou islamiques, allant jusqu'à voir des oiseaux fabuleux dans les habitants des nouvelles terres, quand ce n'étaient pas des « gens qui n'ont pas de fondement et ne digèrent pas », ou tout simplement « or, rubis et autres richesses à l'infini¹⁰ ». Rabelais, quant à lui, souligne avec force combien ces *mirabilia* s'originent dans notre monde à nous, dans nos rêves et nos conflits politiques. Cependant, même après lui, le discours ethnographique naissant aura du mal à s'émanciper de cette fantasmagorie des observateurs sans tomber dans un autre réductionnisme tout aussi ethnocentrique qui consistera à ramener l'insolite des étrangers à la même raison universelle que la tradition occidentale avait mise en évidence¹¹. Thévet et Léry vont construire leur discours sur les *autres* peuples en s'émancipant — *mais non sans peine* — de cet insolite à l'intérieur de nous-mêmes que Rabelais expose avec masque et humour. Le discours

ethnologique ¹² émerge de ce merveilleux : on s'apercevra non sans mal que les autres peuples ne correspondent pas à nos bizarreries intimes, mais que l'autre est tout simplement... autre.

Le « voyage » qui nous fait rencontrer d'insolites étrangers restera toutefois un moyen privilégié de révéler nos tares personnelles ou les failles politiques de nos propres pays. L'humour grinçant de Jonathan Swift (1667-1745) illustre avec superbe ce genre : qui n'a été secoué et émerveillé par Gulliver rencontrant les Lilliputiens ou bien les imprononçables chevaux Houyhnhnms dominés par ces humanoïdes dégradés, les Yahous...? Plus près de nous, Edgar Allan Poe (1809-1849) ou Henry James (1843-1916) se font les explorateurs d'étranges fantômes tapis dans nos absurdes ou banals délires. Et jusqu'à James Joyce (1882-1941), ce bizarre Irlandais, exilé lui-même, qui donne le nom du navigateur Ulysse au plus insolite roman de la modernité, traversant une culture divisée - grecque, juive, chrétienne — en quête de son insaisissable singularité.

Rabelais est, quant à lui, un cosmopolite de l'intérieur. Le lecteur moderne reçoit l'eau de sa navigation comme l'image du cours de l'investigation psychique : trouble ou bizarre, elle se métamorphose en « Trinch! » mystérieux. Bonheur... à venir d'une réconciliation avec nos merveilles et nos monstres? A plus tard ou jamais, « hausser le temps! » Rabelais annonce Montaigne.

Mais il est aussi la version drôle, française, de la lucidité placide et quelque peu chagrine d'Erasme (1467-1536) - le double rieur de son universalisme dialogique et populaire, fait d'adages et de préceptes, mais ouvert lui aussi à tout vent.

Érasme, l'évangéliste qui prône le libre arbitre contre l' « arbitre serf » de Luther et qui souhaite même à l'extrême (*ultima ratio*) des guerres justes (contre les Turcs, par exemple) pour unir l'Europe et l'Église chrétienne, écrit aussi bien *l'Éloge de la folie* (1515) que la *Concorde de l'Église* (1533). Et ses *Colloques*, œuvres constamment remises en chantier, donnent la parole aux étrangetés de son temps : prostituées, mendiants, un abbé ignare et une femme intellectuelle, canailles et escrocs en tout genre, vieillards et écoliers, clercs et laïcs. L'universalisme érasméen, qui, dans ses écrits et par son action, unifiait *de fait* une Europe secouée par des guerres religieuses, reposait en réalité sur une reconnaissance amusée de la comédie humaine.

Érasme et Rabelais : deux « cosmopolites » complémentaires...

Thomas More: une drôle d'Utopie

Cependant, élégante et ironique, écrite dans un latin recherché et concis,

mais d'un esprit résolument démocratique, voire « communiste », déséparante par ses ambiguïtés, l'*Utopie* (1515) de Thomas More (1477-1535) domine l'époque et ne cesse de gêner le lecteur contemporain. L'ami d'Érasme, le catholique convaincu, le chancelier fidèle de Henry VIII, qui n'a pas voulu soumettre l'éthique à la politique, et qui pour cela même mourut sur l'échafaud, nous laisse ce véritable manifeste d'un « humanisme chrétien » écrit sur fond de navigations, de découvertes géographiques et de mythes de « bons sauvages ». Influencé par la République de Platon (*Lois*, IV, 321) autant que par les souvenirs de l'île Fameuse que le Grec lamboulos prétendait avoir visitée au sud de Ceylan, ce roman-traité de Thomas More s'inspire directement des voyages d'Amerigo Vespucci (qui se situaient entre 1499 et 1504). Le personnage central issu de l'imagination de More, Raphaël Hythlodée, appartient à la génération de cet explorateur, et c'est en relatant ses propres observations qu'il trace le modèle de l'État utopien : l'État utopique.

Ainsi donc, dans l'île d'Utopie, c'est-à-dire de nulle part, qu'il aurait visitée, on déteste la tyrannie, on partage tous les biens, on abolit la propriété privée, on ne travaille que six heures par jour, on gère avec adresse l'aide sociale et les loisirs, on respecte la culture et la religion. L'esprit humain tend naturellement au christianisme, avant même d'avoir reçu la Révélation, car Raphaël sera le premier à parler du Christ en Utopie. En revanche, le cynisme utopien ne manque pas de nous surprendre : résoudre le surpeuplement en ayant recours au colonialisme, voire à l'impérialisme, manque sans doute de charité; la contrainte de la collectivité sur l'individu nous paraît écrasante, l'usage de la guerre, brutal; le moralisme et la planification abusive annoncent Orwell...

More suggère-t-il que l'idylle futuriste s'inverse en idéalisme tyrannique, ambitieux et totalisant, totalitaire ? Ou est-ce là une lecture moderne, trop moderne? Le message de Thomas More, ironique, complexe, ne cesse de se contester lui-même : s'agit-il d'aller jusqu'au bout d'un projet généreux et de ses impasses pour mieux apprécier les difficultés politiques et morales propres à l'Angleterre et à l'Europe à ce moment-là? L'Utopie, en somme, comme moyen et non comme but?

Notons que nombre de mots clés du texte possèdent un sens négatif : les Achoriens sont un peuple sans territoire; l'Anhydre est un fleuve sans eau; la capitale Amauratum est un mirage; Ademus est un prince sans peuple; et Hythlodée lui-même est celui qui «fait briller des inventions ». Le but de cette rhétorique négative est certes d'indiquer qu'il s'agit d'une œuvre imaginaire et non pas d'un reportage. Mais peut-être suggère-t-elle aussi que Raphaël Hythlodée, l'homme qui abandonne racines et patrie, s'embarque dans la « nef des fous » lorsqu'il perd le sol historique national. En effet, le premier chapitre, écrit après le second, campe des personnages de la société contemporaine qui n'ont rien d'utopique (Pierre Gilles, le cardinal Morton, et More lui-même). L'auteur nous invite-t-il à naviguer entre impératifs

nationaux et fantaisies universalistes? L'éthique serait-elle un rêve qui permet d'échapper à la détresse politique réelle, mais qui peut aussi tourner au cauchemar si l'on ne respecte pas les règles des nécessités politiques nationales et concrètes ? Impossible de trancher le sens de cette ironie qui ne mène en effet nulle part — si ce n'est à montrer les impasses de tous les excès et à éclairer le propos de Berdiaeff (cité par Aldous Huxley dans *Brave New World*, 1932) : si toutes les utopies semblent aujourd'hui réalisables, si la vie moderne est en passe de les accomplir, peut-être devrions-nous chercher à les éviter pour retrouver une société non utopique, moins parfaite et plus libre... Mais comment être libre sans quelque utopie, sans quelque étrangeté? Soyons de nulle part, donc, mais sans oublier que nous sommes quelque part...

Le moi universel de Michel de Montaigne

« Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particulière et estrangere; moy le premier, par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poète, ou jurisconsulte. »

Michel de Montaigne, *Essais*,

liv. III, chap. 2, La Pléiade, p. 782 c.

« [...] chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition. »

Ibid., p. 782 b.

Au moment où les grands navigateurs ouvrent le globe à une humanité déjà sceptique et néanmoins émerveillée de découvrir de nouvelles civilisations, mentalités, langues ou races, la Renaissance s'annonce d'une part nationaliste et individualiste, de l'autre cosmopolite. Le module d'arrimage de ces deux aspects pourrait bien être le doute subtil de Montaigne (1533-1592). Rien, en effet, ne fixe son individualisme exclusivement au parlement de Bordeaux, ni à la cour de Henri II, de François II, de Henri III, pas plus qu'à la suite de Henri de Navarre dont il verra l'accession à la couronne de France sous le nom de Henri IV. « Dilettante », dit-on; mais entre Rome et la Réforme, cet ami de Henri de Navarre reste catholique et préfère mourir avec les sacrements, fidèle au choix d'une religion nationale, tout en critiquant la politique royale au nom d'une justice exigeante qui n'hésitait pas à s'attaquer aux symboles de la nation même. Il peut bien y avoir une guerre civile, les huguenots et la Ligue, la Saint-Barthélemy, la peste etc., Montaigne demeure, passe, gère, mais toujours ancré dans une sorte d'étrangeté qu'il perçoit comme légèrement excentrique, et qui se révèle être moins la « librairie » de la tour que la présence même de son moi.

En effet, Montaigne exprime pour la première fois ce fait majeur que nous avons tous un moi propre, digne d'intérêt — débile et amusant, trouble et néanmoins consistant, au point de transcender les contingences par le seul désir de se savoir : « Si j'estudie, je n'y cherche que la science qui traite de la connoissance de moy mesmes ¹³. » Ainsi orienté vers ce pays qu'il faut bien appeler « moïque », et tout en restant fidèle à ses fonctions juridiques et politiques, Montaigne révèle cependant dans ses *Essais* une nouvelle espèce d'homme. De l'amitié à la spéculation, en passant par l'amour de la formule érudite, concise et claire, le conseiller au parlement de Bordeaux se meut dans l'universalité d'une gamme qu'on pourra appeler psychique ou politique, ou les deux à la fois, mais dont le haut vol ne manque ni de saveur gracieuse ni de moralisme corrosif. L'individu se saisit là dans son universalité — il ne saurait être étranger ni juger des étrangers ¹⁴ si ce n'est dans de brefs et croustillants détails gastronomiques, vestimentaires ou relatifs à la beauté des femmes qu'il a sous les yeux, lors de son voyage vers l'Italie ou dans ce pays, et que son *Journal de voyage en Italie* présente comme des variantes curieuses de notre commune condition.

« Une esjouissance constante »

Moi faible et chétif, « si poissant et si endormi » qu'il inspire pitié et dédain à l'auteur même : soit. Mais sa jouissance sereine n'en est pas moins la marque ultime de la sagesse ¹⁵. Fragmentaire, oublieux, dévoué à son plaisir et à son « inclination » plutôt qu'à l'effort du « jugement », Montaigne ne cesse cependant de se juger — sévère, sans indulgence, mais non sans amour pour ses faiblesses, ouvertement fier de se découvrir gouverné par le désir. Connaître ce gouvernement de désir et le dire sans gêne, voilà l'originalité que revendiquent les *Essais* en imposant pour la première fois une vision du moi par-delà le bien et le mal : « Je dure bien à la peine; mais j'y dure, si je m'y porte moy-mesme, et autant que mon désir m'y conduit [...]. Autrement, si je n'y suis alleché par quelque plaisir, et si j'ay autre guide que ma pure et libre volonté, je n'y vaux rien [...]. Et n'ay eu besoin que de jouir doucement des biens que Dieu par sa libéralité m'avoit mis entre mains ¹⁶. »

Cependant, c'est de l'autre que le moi se soutient et se crédite : « Nostre ame ne branle qu'à crédit, liée et contrainte à l'appétit des fantasies d'autrui ¹⁷. » D'emblée inscrit dans la trame de l'attention d'autrui, quand ce n'est pas de l'amitié bien tempérée dont on connaît l'apogée avec La Boétie, le moi de Montaigne est suspendu à l'opinion « fantastique » d'autrui ¹⁸, le moi se sait lui-même « autre » : « Cette autre mienne vie qui loge en la connoissance de mes amis ¹⁹ »; « Nous sommes [...] doubles en nous mesmes ²⁰ »; « Moy à cette heure et moy tantost, sommes bien deux ²¹. »

Dès lors, averti de son dédoublement, le moi n'a de certitude que de sa mobilité et de sa singularité. Au lieu d'affirmer : « Je doute », il interroge : « Que sçay-je? » Et, attentif à la particularité de chaque existant — nom, chose ou personne -, il procède à une véritable escalade de la pensée de la différence : « Il ne trouve point si grande distance de beste à beste, comme il trouve d'homme à homme [22](#) »; « Il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste [23](#) »; « Nous sommes tous de lopins et d'une contexture si informe et si diverse, que chaque piece, chaque momant, fait son jeu. Et se trouve autant de différence de nous à nous mesmes, que de nous à autrui [24](#). »

Une affirmation de la concorde proscrivant bizarrerie et marginalité ne se révèle possible que si — et seulement si — une telle apologie de la différence universelle est proclamée : « Toute estrangeté et particularité en nos mœurs et conditions est évitable comme ennemie de communication et de société et comme monstrueuse [25](#). »

Des cannibales et des coches

Il s'ensuit sans doute naturellement un respect pour la bizarrerie apparente des autres, immédiatement comprise dans la naturalité universelle de ce moi-pays élargi, diversifié et tolérant. Aussi, lorsqu'il rencontre en 1562 des indigènes du Brésil venus à Rouen [26](#), Montaigne doute-t-il d'abord de notre capacité à embrasser le vaste monde, non plus à la manière des vieux philosophes, mais tel qu'il s'ouvre à l'expérience moderne : « J'ay eu long temps avec moy un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté descouvert en nostre siècle, en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique. Cette découverte d'un païs infini semble estre de considération. [...] J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent [27](#). » Montaigne estime les « nations » proches des « lois naturelles », « fort peu abastardies par les nostres »; naïfs, purs et simples — « une heureuse condition d'hommes qui rappelle l'âge d'or et préfigure Rousseau -, ces hommes étrangers ne connaissent « nuls contrats [28](#) ». Ils sont frustes, différents de nous, cannibales à leurs heures, non dépourvus toutefois de bon sens dans ce rite même, voire de talent poétique dans leur folklore, hélas ! peu propices à la conversation — Montaigne ne s'empêche pas de les observer, mais il hésite à les déclarer « barbares » : « Nous les pouvons donq bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie [29](#). »

Par ailleurs, l'humilité qu'inspire la lecture des classiques se métamorphose

d'abord en doute sur la parole propre de l'auteur qui, gêné par son parler régionaliste, va jusqu'à critiquer son propre usage du français ³⁰. Ensuite, une telle « barbarie » reconnue en soi s'ajoute à l'humanisme général, et conduit à accueillir avec une curiosité et une bienveillance souvent appuyées les différences des autres, précisément affranchies désormais de « barbaries » : « Il y a infinies autres différences de coutumes en chasque contrée; ou, pour mieux dire, il n'y a quasi aucune ressemblance des unes aux autres ³¹. »

Le dilettante Montaigne peut dès lors se transformer en justicier. Il condamne les conversions forcées des Juifs portugais : « un horrible spectacle ³² ». La politique coloniale des Espagnols et de l'Église trouve aussi sa première et violente critique. Non seulement les Indiens d'Amérique n'ont rien à nous envier en industrie, « mais, quant à la dévotion, observance des loix, bonté, libéralité, loyauté, franchise, il nous a bien servy de n'en avoir pas tant qu'eux ³³ ». Les massacres perpétrés par les colons au Pérou et au Mexique sont une « boucherie », « horribles hostilités et calamités si misérables³⁴ ». Montaigne défend les religions et les races contre les excès des religions et des races: le moi « chétif » serait-il le premier antiraciste ? le premier anticolonialiste?

Une suspicion pourtant s'impose au lecteur moderne : cette généreuse acceptation des « autres » par le moi mobile et jouissif de Montaigne est-elle une reconnaissance de leurs *particularités*, ou au contraire une absorption nivelante, de bonne foi certes, mais récupératrice, des traits distinctifs des indigènes au sein d'un humanisme apte à avaler toutes les surprises et tous les inconnus?

Toutefois, pour et par le moi qui se sait aussi barbare, une universalité humaine naturelle est en train de se formuler, qui récuse la suprématie sans effacer les distinctions. L'amitié et la conversation sont offertes à tous : à chacun de prouver... sa rhétorique ³⁵.

Qu'ils aient pu ou non avoir l'esprit de Montaigne, ou profiter de sa lecture, j'imagine les grands voyageurs, ethnologues et explorateurs de la Renaissance formés à son école. Il faut en effet s'établir solidement en soi, connaître ses misères et ses gloires, savoir les dire avec simplicité — sans banalité et sans pathos — pour que le moi ainsi formé, et non telle terre, religion, cour ou politique, devienne le port de départ pour cette autre Renaissance qui, par-delà les nations en voie de constitution, compare, relativise, universalise. Un nouveau cosmopolitisme est en train de naître, fondé non plus sur l'unité des créatures appartenant à Dieu, comme l'envisageait Dante, mais sur l'universalité du moi fragile, désinvolte et pourtant vertueux et sûr ³⁶. Ce moi de Montaigne qui ne cesse de voyager en soi est déjà une invitation à explorer le monde et les autres avec la même bienveillance intransigeante : « Je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contantion et artifice : car c'est moy que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme

naïfve, autant que la révérence publique me l'a permis. Que si j'eusse esté entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premières loix de la nature, je t'asseure que je m'y fusse très-volontiers peint tout entier, et tout nud. Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu employés ton loisir en un subject si frivole et si vain. A Dieu donq; de Montaigne, ce premier de Mars mille cinq cens quatre ving 37. »

Voyages, cosmographies, missions

Les publications « géographiques » diverses se multiplient : le public lettré, plus nombreux qu'avant, veut connaître l'Orient d'abord (on vend beaucoup d'ouvrages sur les Turcs, auxquels on assimile souvent tous les musulmans), le nouveau monde d'Amérique seulement ensuite. Les guerres de Religion ne tarissent pas cette curiosité pour l'univers de plus en plus élargi : de 1593 à 1604, on publie plus d'impressions géographiques que de 1550 à 1559, années de paix de la Renaissance. Et, de 1605 à 1609, on publiera autant de livres géographiques qu'on en avait publiés depuis le début de l'imprimerie, en 1550 38. La vedette de cette littérature, complètement tombée dans l'oubli aujourd'hui, est *Les Voyages du seigneur de Villamont* qui, de 1595 à 1609, bénéficie de treize impressions! On citera avant tout l'insolite, mais très recherchée à l'époque, *Cosmographie et singularités de la France antarctique* (1557) d'André Thévet 39, et *Le Voyage au Brésil* (1578) du protestant Jean de Léry, qui s'impose comme un des meilleurs auteurs dans le domaine, les *Lettres* de saint François-Xavier, écrites des Indes, et jusqu'à *l'Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot (1609), qui écrit : « Quand ce ne seroit qu'en considération de l'humanité, et que ces peuples desquels nous avons à parler sont hommes comme nous, nous avons de quoi être incités au désir d'entendre leurs façons de vivre et leurs mœurs 40. » Ces ouvrages représentent et forment un goût et une mentalité modernes, désormais plus orientés vers une nouvelle image du monde et des hommes que vers le romanesque antérieur 41. On découvre des « peuples athées », on idéalise la bonté du « sauvage », on s'étonne, se réjouit ou se scandalise de la nudité qu'on n'imaginait pas possible en société, mais on est toujours avide des « Antipodes » (c'est ainsi que l'on appelait au XVI^e siècle les hommes habitant des régions éloignées).

Apparemment incompatible avec le cosmopolitisme, le *nationalisme* en a peut-être été aussi favorisé : n'est-il pas vrai que, si les découvertes ébrèchent l'autorité des Anciens, on est en droit de leur substituer, sinon l'autorité du « bon sauvage », qui est en effet plus tardive, du moins celle de la naturalité et de l'excellence... de la culture française ? S'ensuit *Défense et illustration de la langue française* (1549). Le problème politique se posera désormais en ces

termes : comment concilier la dignité d'un État-nation en expansion avec la diversité du monde et l'universalisme de la philosophie qui en découle?

François Charpentier écrit en 1664 un rapport sur le commerce français avec les Indes orientales, pour conclure que la France ne saurait demeurer cantonnée à l'Europe, mais se doit de répandre sa civilisation aux plus barbares des peuples. Sans doute le colonialisme commence-t-il déjà, mais dans l'intention initiale d'une expansion culturelle dont tous les hommes sont dignes. On n'a que trop souligné la brutalité des colonisateurs pour ne pas relever, en revanche, cette autre pensée d'explorateurs universalistes qui, au contraire, relativisaient leur propre culture au profit d'une « concorde de l'orbe terrestre » — tel Guillaume Postel (1510-1581), le « Gaulois cosmopolite », comme il aimait à se désigner lui-même.

Un Gaulois cosmopolite

Polyglotte de renommée internationale, Guillaume Postel est considéré par certains comme l'ancêtre de la philologie comparée : n'a-t-il pas imaginé que toutes les langues se rattachaient à une origine commune — l'hébreu? Ces préoccupations linguistiques cèdent cependant, au cours de sa bouillonnante carrière, à une passion de missionnaire visionnaire, à moins que le savoir linguistique ne soit une condition de la tolérance religieuse et morale. Visitant la Turquie et la Terre sainte, connaissant l'arabe et la civilisation musulmane, Postel proclame souvent leur supériorité, mais n'en insiste pas moins sur la nécessité d'inclure toutes les religions et civilisations dans l'orbe du christianisme, dont la France serait l'inspiratrice et la dominatrice. Jésuite enseignant à Sainte-Barbe, banni par la suite de la Compagnie, hostile à la papauté sans en remettre en cause les principes, ennemi des protestants dont il se rapproche dans la deuxième partie de sa vie — bien que ceux-ci le dénoncent comme déiste -, professeur au Collège de France, mais en disgrâce auprès de François I^{er} (vers 1542), de nouveau reçu à la cour sous la protection de la princesse Marguerite, sœur de Henri II, et considéré par Charles IX comme « son philosophe » — ce qui ne l'a pas empêché de passer les dix-huit dernières années de sa vie en prison -, ce personnage étrange a laissé de nombreux ouvrages. Le plus cosmopolite d'entre eux est sans doute *De orbis terra concordia* (Bâle, 1544), dont il reprend les idées dans ses autres écrits. Apôtre de la tolérance en pleines guerres de Religion, rêvant d'un monde uni par le catholicisme, Postel professait en réalité une foi si peu orthodoxe ⁴² que ses adversaires l'avaient, à certains moments de ses aventures, non seulement condamné pour hérésie et jeté en prison, mais tout simplement déclaré « fou ». On reste en effet perplexe devant le « féminisme » de ce Gaulois cosmopolite : à Venise, il s'éprend des vertus religieuses de dame Jehanne et, à

la mort de celle-ci, déclare que le corps spirituel et la substance sensible de cette « mère » se sont logés dans son corps à lui, de sorte que « maintenant c'est elle et non pas moi qui vit en moi ⁴³ ». Abîme de science, certes, Postel l'érudit n'en était pas moins quelque peu illuminé — ce Faust gaulois ne prétendait-il pas posséder un mystérieux élixir de longévité?...

On constate qu'un tel cosmopolitisme, dont Postel représente sans doute la forme paroxystique, mais qui n'est pas rare, surtout pendant la première moitié du XVI^e siècle, repose sur un nouveau jugement philosophique : la relativité des valeurs nationales et religieuses. Préfigurant les « philosophies » du XVIII^e siècle, cette pensée crée la figure du « bon sauvage » — homme naturel à la base de l'humanité universelle. Même s'il prête souvent à rire, le « bon sauvage » ne nous en est pas moins proche — aussi se révèle-t-il susceptible... d'accéder à notre civilisation. Toutefois, nos propres valeurs perdent aussi un peu de leur orgueil devant la fierté nationale des Chinois et leur découverte de l'écriture, par exemple. A son tour, l'autorité des Anciens est bientôt relativisée quand on découvre leur ignorance, du fait notamment du nouveau savoir géographique apporté par les explorateurs. A partir de là, et parallèlement aux consciences nationales qui s'éveillent et atteindront leur âge classique, au siècle suivant, sous l'aspect politique de l'absolutisme monarchique, une pensée politique cosmopolite se fait jour. Ainsi, des *ensembles supranationaux* commencent à être pensés sur la base de la nouvelle réalité géographique et politique. Sully propose la création d'une Fédération européenne pour lutter contre les Turcs, cependant qu'Eméric Crucé écrit *Le Nouveau Cynée, ou Discours d'Estat représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté du commerce par tout le monde* (1624) ⁴⁴. Un « nouveau monde » est en gestation : nationaliste et avide de se lier aux autres. Communication ou domination ? Échanges ou guerres? L'État-nation sera un État colonial.

1 Dante, *Paradis*, chant XVII (55-109), trad. H. Longnon, éd. Garnier, 1966, p. 443-445.

2 Dante, *La Monarchie*, La Pléiade, p. 636-638. « Davantage, l'universalité des hommes, qui est une sorte de tout vis-à-vis d'un certain nombre de parties, est aussi une partie donnée vis-à-vis d'un certain tout. Elle est en effet un tout au regard des royaumes et des peuples particuliers [...]; mais elle n'est qu'une partie vis-à-vis du tout universel [...], donc elle aussi répond bien audit ensemble universel ou à son prince, qui est Dieu et monarque, et s'y ordonne absolument en vertu d'un seul principe, c'est-à-dire d'un principat unique. D'où s'ensuit que la monarchie est nécessaire au monde pour qu'il goûte le bien-être» (*ibid.*, p. 642).

3 Dante, *Le Paradis*, XIX, p. 40-99.

4 Cf., sur la pensée politique et religieuse de Dante, Jacques Goudet, *Dante et la politique*, Aubier, 1969.

5 Machiavel, *Le Prince*, Le Livre de poche, p. 140.

6 « Qu'il reste dans le bien, si la chose est possible; qu'il sache opter pour le mal, si cela est nécessaire» (*ibid.*, p. 94).

7 « Celui qui s'empare d'une cité habituée à vivre libre et ne la détruit pas peut s'attendre à être détruit par elle [...]. Quoi que tu fasses et entreprennes, si tu hésites à chasser, à disperser les habitants, jamais ils n'oublieront ce nom [de liberté] ni ces usages et à la moindre occasion ils y

auront recours» (*ibid.*, p. 25).

8 Cf. *Epicureus* et *Convivium religiosum*, du philosophe de Rotterdam.

9 Cf. V.-L. Saulnier, *Rabelais dans son enquête. Étude sur le Quart et le Cinquième Livre*, Soc. d'éd. de l'Ens. sup., Paris, 1982.

10 Michel Mollat, *Les Explorateurs du XIIIe au XVIe siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux*, Lattès, 1984.

11 Michel de Certeau, commentant l'écrit de Léry sur les Tupinambas en tant que fondateur de l'ethnologie et même de l'anthropologie de Lévi-Strauss, note que ces premiers textes sont davantage des « légendes » qui « symbolisent les altérations provoquées dans une culture par sa rencontre avec l'autre ». A ce titre, les textes relèvent d'une « science des rêves ». Par ailleurs, « ce travail est en fait une *herméneutique de l'autre*. Il transporte sur le Nouveau Monde l'appareil exégétique chrétien qui, né d'une relation nécessaire avec l'altérité juive, s'est appliqué tour à tour à la tradition biblique, à l'Antiquité grecque et latine, à bien d'autres totalités étrangères encore. Une fois de plus, de la relation à l'autre, il tire ses effets de sens. L'ethnologie va devenir une forme de l'exégèse... » (« Ethnographie. L'oralité ou l'espace de l'Autre : Léry », in *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, p. 217-231.)

12 Cf. *infra*, p. 180 sq.

13 M. de Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 10, La Pléiade, p. 388. « Mes conceptions et mon jugement ne marche qu'à tasons, chancelant, bronchant et chopant; et quand je suis allé le plus avant que je puis, si ne me suis-je aucunement satisfait : je voy encore du país au delà, mais d'une veuë trouble et en nuage, que je ne puis desmeler » (I, 26, p. 145).

14 « En cette université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde » (III, 13, p. 1050). « Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (II, 12, p. 422 b).

15 « La plus expresse marque de la sagesse, c'est une esjouissance constante; son estat est comme des choses au dessus de la Lune : toujours serein » (I, 26, p. 160 c).

16 II, 17, p. 625-626.

17 I, 26, p. 150b. « En cette eschole du commerce des hommes, j'ay souvent remarqué ce vice, qu'au lieu de prendre connoissance d'autrui, nous ne travaillons qu'à la donne de nous, et sommes plus en peine d'exploiter nostre marchandise que d'en acquérir de nouvelle » (*ibid.*, p. 153).

18 « Je sçay bien que je n'en sens fruct ny jouissance que par la vanité d'une opinion fantastique » (II, 16, p. 610).

19 II, 16, p. 610.

20 II, 16, p. 603.

21 III, 9, p. 941.

22 I, 42, p. 250 (à propos de Plutarque).

23 I, 42, p. 250.

24 II, 1, p. 321a.

25 I, 26, p. 166.

26 La colonie française au Brésil, fondée par Villegaignon en 1555, a été décrite, avant Montaigne, notamment par Jean de Léry, qui fait état des cannibales sereins et presque bons qu'il compare... aux stoïciens de la République romaine. (Cf. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, La Rochelle, 1578, p. 242.) Au moment où Charles IX, qui est encore un enfant, rencontre les cannibales à Rouen, ceux-ci s'étonnent de voir de grands hommes armés obéir à un enfant. Michel de L'Hospital, que l'on comparera à Montaigne, note : « ... la justice divine et aussi le droit naturel n'est point autre chez les sauvages de l'Amérique que parmi les chrétiens de l'Europe » (*Œuvres*, t. IX, p. 60-61).

27 I, 31 : « Des cannibales », p. 200.

28 I, 31, p. 204.

29 I, 31, p.208. Partie intégrante de la démonstration philosophique de Montaigne, «Des cannibales» préfigure le rôle que jouera l'étranger dans la littérature du XVIII^e siècle : l'Ingénu de Voltaire et le Persan de Montesquieu.

30 « Mon langage françois est alteré, et en la prononciation et ailleurs, par la barbarie de mon creu » (II, 17, p. 622).

31 II, 37, p. 757.

32 I, 14, p. 53-54.

33 III, 6 : « Des cochés », p. 887.

34 III, 6, p. 889-894.

35 « Qu'on ne s'attende pas aux matieres, mais à la façon que j'y donne (II, 10, p. 387).

36 « Pour moy donc, j'ayme la vie et la cultive telle qu'il a pieu à Dieu nous l'octroier. [...] J'accepte de bon cœur, et recognoissant, ce que nature a fait pour moy, et m'en agrée et m'en loue » (III, 13, p. 1093-1094). « Je parle au papier comme je parle au premier que je rencontre. Qu'il soit vray, voicy dequoy » (III, 1, p. 767).

37 M. de Montaigne, *Essais*, « Au lecteur », p. 9.

38 Cf. Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance*, Droz, 1935, p. 9.

39 L'ouvrage du cordelier cosmographe André Thévet recueille une multitude de détails sur les hommes et la nature aux antipodes, sans qu'aucune raison unificatrice préexistante n'harmonise l'ensemble. Mosaïques et polymorphes (cf. *Les Singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI^e siècle*, choix de textes, introduction et notes de Frank Lestringant, La Découverte, Maspéro, 1983), ces *Singularités* contradictoires présentent un sauvage, cannibale ou amazone, à la fois cruel et vertueux, débauché et hospitalier, horrible par son anthropophagie et cependant proche de nos propres rites alimentaires, brutalement condamné et symétriquement couvert de louanges quelques pages plus loin. Comme si cet émiettement réaliste - qui ne culmine pas encore dans le stéréotype éclairé du « bon sauvage » ni dans l'anthropologie universaliste, dont Léry se rapproche davantage - répondait chez Thévet à l'image de ce moi hétéroclite et vagabond que l'homme européen se découvrait sous la plume de Montaigne.

40 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, p. 7, cité par G. Atkinson, *op. cit.*, p. 47.

41 «Notre nation a changé de goût pour les lectures et au lieu des romans qui sont tombés avec La Calprenède, les voyages sont venus en crédit et tiennent le haut bout dans la cour et dans la ville» (lettre de Chapelain à Carrel de Sainte-Garde, 1663, cité par G. Atkinson, *op. cit.*, p. 30).

42 William J. Bouwsma le situe « on the outer fringe of catholicism », in *Corcordia Mundi, The Career and Thought of Guillaume Postel*, Harvard University Press, 1957, p. 28. Cf. aussi, sur Postel, Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1951, p. 431-453.

43 G. Postel, *Les Très Merveilleuses Victoires des femmes du Nouveau Monde et comme elles doivent à tout le monde par raison commander, et mesme a ceulx qui auront la monarchie du Monde vieil*, Paris, 1553, p. 20.

44 Cf. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, McMillan Company, 1951, p. 194.

Des Lumières et des étrangers

La richesse d'idées des Lumières, puis de la Révolution française, à propos de la nation et des étrangers, du genre humain et du peuple, se complexifie davantage du fait que nous vivons toujours avec cet héritage — sa dignité, ses contradictions, ses ouvertures et ses embûches — pour y projeter nos sensibilités actuelles. En relevant quelques-uns seulement des aspects inhérents à ce qu'on appellera schématiquement le cosmopolitisme des Lumières, pensons à ce que ces fragments sollicitent chez le contemporain placé devant cette aporie qui paraît encore utopique : une société sans étranger est-elle possible ?

Du néo-stoïcisme de Montesquieu à la pantomime de l'étrangeté humaine chez Diderot ou au cynisme des cosmopolites insurgés contre toutes les valeurs sacrées, le XVIII^e siècle va transmettre à la Révolution une idéologie de l'égalité humaine qui, des « droits de l'homme » aux « droits des citoyens », sera difficile à gérer sous les assauts des passions politiques, de la guerre et de la Terreur.

Montesquieu: le tout-politique et le privé

Sans esquiver le problème de nos adversités, mais en s'opposant à Hobbes qui postulait un état de guerre inhérent à la nature et à la société des hommes, Montesquieu (1689-1755) pose au principe de *L'Esprit des lois* (1748) l'idée d'une *sociabilité humaine*. Plus craintifs qu'haineux, les hommes cependant s'associent naturellement, et leurs constructions politiques ne sauraient être l'art de « mettre l'iniquité en système », mais parviennent au contraire à aménager un « gouvernement modéré ». Cette sociabilité a des antécédents chez les cartésiens (le juriste Domat), dans la théologie chrétienne (Fénelon), dans le néo-stoïcisme et l'empirisme anglais (Locke et Shaftesbury tout particulièrement). Elle trouve son ancrage dans l'histoire économique du XVIII^e siècle que Montesquieu ausculte attentivement et qu'il décrit comme un moment d'augmentation des richesses, d'expansion sans précédent du commerce, et d'un libéralisme économique et politique garantissant à ses yeux la possibilité d'une paix sociale. Que ce soit la charité chrétienne, ou l'idéal d'une totalité du genre humain parvenant à la satisfaction de tous, ou l'économie commerciale libérale du moment... — les facteurs sont nombreux

et hétérogènes qui, chez Montesquieu, entrent en rapport pour fonder *L'Esprit des lois* à partir de cette sociabilité intrinsèque que la politique devrait à la fois rendre explicite et garantir. On peut discuter sur le fait de savoir si une telle position conduit au conservatisme ou au contraire à une dynamique sociale, si elle est simplement sociologique, préfigurant les positions des sciences sociales modernes, ou nécessairement philosophique, lourde de l'humanisme maçonnique de l'écrivain¹. Nous dégagerons pour notre propos, de la complexité encore peu visible de la pensée de Montesquieu, son souci de *totalité* et une des conséquences majeures de celui-ci, qui est son *cosmopolitisme*.

Totalité entre *nature* et *culture* (par exemple, le « climat » et les « mœurs »); entre les *hommes* et les *institutions*; *les lois* et les *mœurs*; *le particulier* et *l'universel*; *la philosophie* et *l'histoire*: les séries sont multiples entre lesquelles jouent des *médiations* susceptibles de réguler la modération des institutions en même temps que de l'homme qui, s'il est ainsi entièrement politique, intègre une multiplicité de déterminants du politique conduits à leur niveau idéal. « Montesquieu, écrivait Ernst Cassirer, est le premier penseur qui a conçu et exprimé la notion de type idéal historique. »

En effet, « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation » est le titre du capital livre XIX de *L'Esprit des lois*. Voici posée une *idéauté* (l'« esprit général ») dont on a noté la généalogie stoïcienne et chrétienne, naturelle et « libérale », et qui est une dimension fondamentale de la pensée politique de Montesquieu. Elle lui donne immédiatement son essence morale (telle que Kant l'explicitera dans sa pensée du couple, pour lui indissoluble, du « politique » et du « moral ») en ceci que, par-delà les déterminismes climatiques, par exemple, elle insiste sur une *contingence* où se réalisent à la fois le mouvement et la fatalité de l'histoire, où se place précisément le jeu de la liberté politique.

Ce *tout-social*, y compris ici à l'échelle d'une nation, atteint cependant son apogée lorsque la pensée de Montesquieu aborde la *totalité de l'espèce*. Sa réflexion est alors lestée du déterminisme fataliste (climatique en particulier) et pense le tissu politique du globe à partir de la sociabilité et de l'« esprit général » qui gouvernent l'espèce humaine enfin rendue à son universalité effective par le développement moderne du commerce. Le poids national maintes fois reconnu se transpose alors pour se résorber au sein d'une philosophie politique *sans frontières* que domine le souci d'une politique comprise comme intégration maximale du genre humain dans une idéauté modérée réalisable.

On en trouve trace dans le texte moins technique des *Pensées*: « Je n'aime que ma patrie », affirme certes Montesquieu². Mais aussi : « Quand j'ai voyagé dans les pays étrangers, je m'y suis attaché comme au mien propre :

j'ai pris part à leur fortune, et j'aurais souhaité qu'ils fussent dans un état florissant³. » La réflexion politique, pour être nationale, n'est pas nationaliste : elle pense le bon État pour les autres, pour tous. D'ailleurs, l'auteur constate que le sentiment national décline au cours de l'histoire⁴. Et, enfin, la célèbre proposition : « Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderais comme un crime⁵. »

Ce genre humain uni par la volonté éthique du penseur politique se spécifie cependant *historiquement* comme une société internationale ouverte par le développement du commerce, dominée par l'Europe et dépendante de la régulation modérée de la circulation des biens et de l'argent : « A présent que l'univers ne compose presque qu'une nation, que chaque peuple connoît ce qu'il a de trop et ce qui lui manque et cherche à se donner les moyens de recevoir, l'or et l'argent se tirent partout de la terre, ces métaux se transportent partout, chaque peuple se les communique et il n'y a pas une seule nation dont le capital en or et en argent ne grossisse toutes les années, quoique plus promptement et plus abondamment chez les unes que chez les autres⁶. »

Notons cette constatation d'une modernité étonnante : « L'Europe n'est plus qu'une Nation composée de plusieurs, la France et l'Angleterre ont besoin de l'opulence de la Pologne et de la Moscovie, comme une de leurs Provinces a besoin des autres : et l'État qui croit augmenter sa puissance par la ruine de celui qui le touche, s'affoiblit ordinairement avec lui⁷. »

Ce raisonnement universaliste qui, nous l'avons dit, se fonde sur des considérations relatives à la politique économique et sociale, intérieure et extérieure des nations, conduit étonnamment à une mise en garde précoce (et qui préfigure Arendt) contre la distinction entre «droits de l'homme » et «droits du citoyen », tant il est vrai que chez Montesquieu toute politique au sens plein du mot est implicitement une cosmopolitique, parce qu'elle inclut la totalité des humains, l'« esprit général » : « Tous les devoirs particuliers cessent lorsqu'on ne peut pas les remplir sans choquer les devoirs de l'homme. Doit-on penser, par exemple, au bien de la Patrie lorsqu'il est question de celui du genre humain? Non, *le devoir du citoyen est un crime lorsqu'il fait oublier le devoir de l'homme*. L'impossibilité de ranger l'univers sous une même société a rendu les hommes étrangers à des hommes, mais cet arrangement n'a point prescrit contre les premiers devoirs, et l'homme, partout raisonnable, n'est ni Romain ni Barbare⁸. »

Le cosmopolitisme de Montesquieu n'est pas seulement le résultat de son rationalisme naturaliste qu'on peut affilier aux stoïciens. Ce modèle, il n'y a pas de doute, suit le chemin de la démarche épistémologique propre à

Montesquieu lui-même : en ce sens, le *cosmopolitisme* serait la métaphore de la *pensée politique elle-même* lorsqu'elle est parvenue à dialectiser dans son propre concept le maximum de détermination de l'humain et qu'elle se déploie, dominée par le besoin non de stabilité, mais d'homéostasie périodique. Cependant, lors de cette naissance de la pensée politique moderne se dessine aussi une nécessité historique que le nationalisme des deux siècles postérieurs à Montesquieu a contournée, mais dont le président du parlement de Bordeaux annonce l'urgence pour nous : si *L'Esprit des lois* veut demeurer fidèle à la sociabilité fondamentale et à l'idéalité modérable que l'illustre penseur politique lui avait supposées, aux États-nations doivent succéder des systèmes politiques supérieurs.

Or, si cette cosmopolitique est l'expression de l'esprit associatif et intégratif qui préside à la pensée politique de Montesquieu, elle va de pair — faut-il le rappeler? — avec la mise en place de tout un réseau de sécurité qui devrait empêcher l'intégration brutale des différences (et, pour commencer, celle du *social* et du *politique*) en un ensemble totalisant et univoque qui liquiderait toute possibilité de liberté.

La séparation des pouvoirs, le maintien d'une monarchie constitutionnelle dont les excès possibles seraient constamment freinés par une juridiction raisonnable, la croyance même en une paix sociale fondée sur la liberté des individus par le maintien de ce décalage entre le social et le politique que représentera la législation organique du pouvoir dans la figure royale — ces traits forts de la pensée de Montesquieu, qui vont resurgir dans le conservatisme libéral post-révolutionnaire de Benjamin Constant ou de Tocqueville, constituent ce réseau de sécurité et sont à méditer à la lumière de sa cosmopolitique.

Non pas pour être repris tels quels, mais pour nous inviter à penser que, dans la juridiction qui assurerait à tous les *droits d'hommes* par-delà les *droits des citoyens*, l'effacement de la notion même d'« étranger » devrait inciter paradoxalement à garantir une longue vie à la notion... d'« étrangeté ». C'est dans cette perspective que s'impose le respect du *privé*, voire du *secret*, dans un tout-social non pas homogène, mais maintenu comme une alliance de singularités. Le singulier ne se localise pas seulement dans la figure du monarque, qui peut être tenté — vertige rationaliste — d'incarner la légalité parfaite, mais surtout dans la « faiblesse » et la « timidité »⁹ des sujets, soumis aux lois cosmopolitiques seulement lorsque leurs droits à la concorde sont reconnus à partir de leurs singularités inaccordables en elles-mêmes. À côté du *politique* et du *social* se dégagerait alors, dans sa dignité juridiquement incontournable, le registre du *privé* (les questions récemment posées par les débats éthiques sur la génétique n'en sont qu'un prolongement moderne). Parallèlement, le niveau du pouvoir *politique*, déjà jugulé par le juridique, mais de plus en plus désacralisé par l'impact de l'économie et la nécessité technique de sa gestion, se trouverait réduit dans sa jouissance intrinsèque et

distribué sur le registre du *social* et du *privé*. Cela n'implique pas seulement la disparition des « grandes idoles » et des « grands hommes » politiques qu'un esprit chagrin et sacré déplore aujourd'hui, mais, surtout, une conception nouvelle du politique compris comme une tentative d'harmoniser des irréductibles par un jeu de systèmes et de strates diversifiés (politique, social, privé). Le cosmopolitisme de Montesquieu, ne l'oublions pas, fut la conséquence de sa préoccupation fondamentale de faire du politique un espace de liberté possible. Sa « modernité » est à entendre comme un rejet de la société unique au profit d'une diversité coordonnée.

L'étranger: alter ego du philosophe

Dans cet orbe de pensée, l'image déjà forgée par la Renaissance du « bon sauvage » subit une métamorphose. On voit apparaître un *étranger* aussi bizarre que subtil, et qui n'est autre que l'*alter ego* de l'homme national, le révélateur de ses insuffisances personnelles en même temps que du vice des mœurs et des institutions. Depuis les *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu jusqu'à *Zadig* (1747) et *Candide* (1759) de Voltaire, pour ne citer que les plus célèbres, la fiction philosophique se peuple d'étrangers qui invitent le lecteur à un double voyage. D'une part, il est agréable et intéressant de s'expatrier pour aborder d'autres climats, mentalités, régimes; mais, d'autre part et surtout, ce décalage ne se fait que dans le but de revenir à soi et chez soi, pour juger ou rire de nos limites, de nos étrangetés, de nos despotismes mentaux ou politiques. L'*étranger* devient alors la figure en laquelle se délègue l'esprit perspicace et ironique du philosophe, son double, son masque. Il est la métaphore de la distance que nous devrions prendre par rapport à nous-mêmes pour relancer la dynamique de la transformation idéologique et sociale.

Cette défense du « privé » et de l' « étrange » poussée jusqu'à l' « idiotisme » — qui ne cesse cependant d'être le ferment d'une culture lorsque celle-ci se connaît et se dépasse — atteint une force qui nous subjugué encore aujourd'hui sous la plume de Denis Diderot (1713-1784). Point d'orgue de ces étrangetés que d'autres écrivains du XVIII^e siècle avaient dépeintes sous des aspects nationaux, *Le Neveu de Rameau* (composé en 1762, publié en allemand en 1805, en français en 1821) intériorise à la fois la gêne et la reconnaissance fascinée que suscite l'étrange, et les porte au cœur même de l'homme du XVIII^e siècle. S'il devait voyager jusqu'au bout de sa passion d'altérer, de diviser, de connaître, l'homme moderne serait un étranger à lui-même : un être étrange dont la polyphonie serait d'ores et déjà « par-delà le bien et le mal ».

1 — Le Neveu de Rameau entre Diogène et moi

Lorsque Diderot «abandonne [son] esprit à tout son libertinage », un interlocuteur désormais célèbre lui donne la réplique dans un dialogue ouvert, sans synthèse, et dont on a maintes fois souligné la filiation cynique, « ménippéenne » — un de ces « bizarres personnages », un de ces « originaux », peu estimé par le philosophe, qui ne l'en laisse pas moins mener la conversation : le Neveu de Rameau.

Qui est le Neveu? L'adversaire du philosophe ou sa face cachée? L'autre opposé ou le double nocturne qui fait surface? Une réponse tranchée à cette question mettrait fin à la pantomime et trahirait les «pensées catins» que Diderot, dans une envolée polyphonique inouïe, met précisément en scène par l'affrontement entre *Moi*-philosophe et *Lui*-étrange. Différents et complices, autres et mêmes, *Moi et Lui* s'opposent, s'entendent, échangent même leurs places (*Lui*, effronté, prône brusquement la vertu...). Le Neveu de Diderot *ne veut pas* se ranger — il est l'esprit du jeu qui ne veut pas s'arrêter, ne veut pas pactiser, mais ne veut que provoquer, déplacer, inverser, choquer, contredire. Négation, on l'a entendu, non seulement de la conscience et de la morale, mais du vouloir comme passion : torsion de la sexualité, puis négation de ces négations. Ainsi la scène chez Bertin : le Neveu pique-assiette est mis à la porte, parce que, dit-il, il a été perçu « comme un autre », quand c'est précisément parce qu'il est autre, singulier, bizarre et, comme tel, fait rire les vertueux ennuyeux, que ceux-ci l'invitent! Cette conscience de son étrangeté, le Neveu la connaît ¹⁰; il la revendique contre lui-même — pour en recueillir une dignité personnelle blessée qui surprend le Moi ¹¹ — et contre la société - pour considérer que ces « autres »-là dénie son altérité tout en l'utilisant; alors qu'il préfère quant à lui ne pas être comme « les autres », qui ne représentent en réalité que le consensus abject, la masse perverse ¹². Il croit son étrangeté essentielle ¹³ et lui trouve comme seule et unique réalisation, par-delà le défi négateur des valeurs admises, le mot d'esprit et la pantomime : « Ma ressource était de jeter quelques mots ironiques qui sauvassent du ridicule mon applaudissement solitaire, qu'on interprétait à contresens ¹⁴. »

Le mot d'esprit? Le Neveu a tout simplement et pour une fois dit le « sens commun ». Par exemple : l'abbé qui bénéficie aujourd'hui des honneurs de la table de Bertin « descendra» de jour en jour « d'une assiette ». La franchise dont il fait preuve est un retournement de la parole fausse, une rectification du mensonge. Dans la spirale de cette négativité (vrai/ non-dit / mensonge courant / vrai restitué), le Neveu éprouve le sens de ses mots comme une démarche libératrice : choc de contraires, surgissement du plaisir, vérité du rire. Le maître de maison et M^{lle} Hus, en revanche, incapables de ce mouvement d'étrangement, jugent et s'indignent. En somme, le mot d'esprit

n'existerait comme tel que pour une conscience en mouvement qui se fait étrangère à elle-même afin de faire advenir, au travers du même, un autre sens, mais aussi l'autre du sens, l'explosion du plaisir.

La pantomime? Le Neveu mime ceux dont il parle, mais aussi ses propres sentiments, exposant en gestes saccadés et paroxystiques les objets et les sujets de son discours, se refusant ainsi à assumer le point unique de l'interlocuteur apaisé, mais se déchaînant en une cascade d'attitudes. Étranger au consensus des autres, il se scinde en de multiples facettes représentant d'abord les *personnages* qu'il mime, pour résonner ensuite dans les intonations et les intensités variées de sa voix, et s'insinuer, pour finir, dans la *syntaxe* même de la phrase de Diderot, laquelle, de parataxe en suspension, intègre à son tour l'étrangeté de la pantomime : « Ce qu'il y a de plaisant, c'est que, tandis que je lui tenais ce discours, il en exécutait la pantomime. Il s'était prosterné; il avait collé son visage contre terre; il paraissait tenir entre ses deux mains le bout d'une pantoufle; il pleurait; il sanglotait; il disait " oui ma petite reine; oui, je le promets; je n'en aurai de ma vie, de ma vie". Puis se relevant brusquement [15...](#) » Quant à sa voix : « Il entassait et brouillait ensemble trente airs, italiens, français, tragiques, comiques, de toutes sortes de caractères; tantôt avec une voix de basse-taille, il descendait jusqu'aux Enfers; tantôt s'égosillant, et contrefaisant le fausset, il déchirait le haut des airs, imitant de la démarche, du maintien, du geste, les différents personnages chantants: successivement furieux, radouci, impérieux, ricaner. Ici, c'est une jeune fille qui pleure et il en rend toute la minauderie; là, il est prêtre, il est roi, il est tyran, il menace, il commande, il s'emporte; il est esclave, il obéit [16.](#) »

Cette articulation de contraires, cette désarticulation de l'identité contaminent jusqu'à la phrase de Diderot dont la syntaxe perd son sujet au profit des objets-fragments du corps du musicien polyphoniste, qui envahissent le récit et le remplacent par une image fragmentée du corps jouant. « *Lui* : " Tu ne veux pas aller; et moi, mordieu, je dis que tu iras; et cela sera. " Et tout en disant cela, de la main droite, il s'était saisi les doigts et le poignet de la main gauche; et il les renversait en dessus; en dessous; l'extrémité des doigts touchait au bras; les jointures en craquaient; je craignais que les os n'en demeuraient disloqués [17.](#) »

Pareille stratégie de l'étrangeté jouée, à la fois incontrôlée et entendue, spontanée et consciente [18](#), possède une généalogie, une biologie, une sociologie.

La généalogie, le Neveu lui-même la suggère lorsqu'il met son discours, dès le début de la satire, sous l'autorité de Diogène et la termine par une nouvelle mention du cynique grec [19](#). Ni César, ni Marc Aurèle, ni Socrate; il ne « catoniserà » pas non plus : « Non, je serais mieux entre Diogène et Phryné. Je suis effronté comme l'un, et je fréquente volontiers chez les autres. » « Le

grand chien que je suis ²⁰ », dira-t-il plus loin, revendiquant ainsi pour lui-même l'animal symbole des cyniques. Diogène de Sinope (413-327 av. J.-C.), l'homme-chien excentrique, hargneux et méprisant à l'égard d'Alexandre comme le Neveu à l'égard de Rameau, cherchait un homme au seuil de son tonneau avant de s'y réfugier si son attente était déçue. La postérité a retenu la formule incisive des cyniques; leur art du paradoxe argumentatif, par lequel ils assument les propos de leurs adversaires et soutiennent tour à tour deux points de vue contradictoires; leur dérision des vices et des conventions, qui débouche sur une morale du naturel et du libertinage, agressive et gratuite. Excentrique, sinon fou, le cynique montre *l'autre* de la raison; étranger aux conventions, il se discrédite pour nous mettre en face de notre altérité inavouable. Ainsi, au cynisme *haut*, aspirant à une mystique de la pureté humaine, se conjoint un cynisme *bas* qui - pour y parvenir (mais n'oublie-t-on pas souvent les fins quand on s'adonne aux moyens?) - exhibe l'homme aliéné et dégradé. Diderot, rédacteur de l'article « Cynique » de *l'Encyclopédie*, évoque souvent Diogène comme modèle d'identification ²¹. Mais le Neveu contrefait Diogène : son cynisme est une « effronterie », un simulacre qui bafoue la hauteur philosophique choisie en définitive par Diogène, et il remplace la vertu cynique des Anciens par l'engouement, la flatterie, la facilité et le confort matériel. Le Neveu est le cynique du cynique : il en éprouve la rhétorique et la porte à son comble, restant jusqu'au bout étranger à l'identité morale, fût-elle celle du cynique. Le Neveu est plus proche, en ce sens, d'un cynique qui a marqué les genres littéraires en inventant un nouveau modèle de satire - Ménippe de Gadare, qui fut par ailleurs un usurier corrompu et finit par se pendre. Diderot en parle dans son article sur le « Cynique » : « Ménippe [...] fut un des derniers cyniques de l'école ancienne; il se rendit plus recommandable par le genre d'écrire auquel il a laissé son nom, que par ses mœurs et sa philosophie. » Bakhtine voit en lui le fondateur du dialogisme et de cette polyphonie rhétorique dont émergera le roman occidental ²². Hors de l'héroïsme moral de Diogène, qui parvint à soumettre l'étrangeté passionnelle de l'homme naturel à un impératif moral, le Neveu et Diderot avec lui laissent cette ascèse à Rousseau et, du cynisme, n'adoptent que la part possible : le jeu de langage, la violence logique qui détruit et ne cesse de savoir jusqu'à son évanouissement même. La pantomime du Neveu n'est fidèle qu'à la rhétorique de Ménippe, pas à la vertu de Diogène. Jamais Diderot n'a signifié aussi drastiquement le fait que la morale à son époque ne peut être qu'un certain langage : une culture de l'étrangeté jusqu'au bout, sans fin ni conclusion.

Un tel décapage des identités apparentes - morales ou logiques - s'était d'un modèle biologique. La rhétorique polyphonique dans laquelle se déploie l'étrangeté de l'homme singulier, exceptionnel mais franc - la « franchise » remplace dans cette satire de Diderot toute apologie catonisante de la « vérité » - est la face visible d'une nature convulsive, spasmodique, centrée sur le système nerveux que découvrent les médecins de l'époque et que Diderot adopte. D'Albrecht von Haller à Whytt, de William Cullen et John Brown à

Kaau Boerhaave, sans oublier les médecins français Louis de Lacaze, Bordeu, Fouquet et Menuret de Chambaud (ce dernier rédige l'article « Spasme » de *l'Encyclopédie*), l'actualité médicale contemporaine de Diderot découvre le spasme partout ²³. Diderot s'y montre très attentif dans ses *Éléments de physiologie*. Il va même jusqu'à envisager que toute sensation est liée aux « convulsions organiques ²⁴ ». En effet, lorsque le Neveu atteint la franchise paroxystique de sa pantomime, il dévoile ses « pensées », qui sont en même temps des sensations, par un « langage » fait de spasmes, de convulsions et de saccades. L'étrangeté, dont on a vu qu'elle était rhétorique (culturelle), serait de nature neurologique (organique) : « Il n'y a aucune différence entre un médecin qui veille et un philosophe qui rêve ²⁵ », dès lors que tous les deux scrutent l'étrange.

Subrepticement, l'étrangeté est aussi politique. Rhétoricien aux nerfs bizarres, le Neveu ne saurait être d'un lieu unique, d'un seul côté, d'un même pays. Dès le début, il déplore - c'est-à-dire admire — que les gens de Genève « ne savent ce que c'est d'être citoyens ²⁶ »; et c'est précisément à eux qu'il veut ressembler, modèle exceptionnel à ne pas copier par la foule. La citoyenneté écartée, quel serait alors le réceptacle de la pantomime débridée exécutée par notre claveciniste convulsif? *Lui* : « Je regarde autour de moi; et je prends mes positions, ou je m'amuse des positions que je vois prendre aux autres ²⁷. » La position est provisoire, déplaçable, mobile - posée, elle est factice; transitoire, elle est errante. Originale, elle s'écarte de l'origine, sans racine ni sol, voyageuse, étrangère : « Il n'y a dans tout un royaume qu'un homme qui marche. C'est le souverain. Tout le reste prend des positions. » L'étrange Rameau n'est sûrement pas souverain. Mais le souverain l'est-il encore, à l'heure où se déroule le dialogue? « On a une patrie, sous un bon roi; on n'en a point sous un méchant », proclame Voltaire ²⁸. *Moi*, qui décidément épouse souvent à toute allure la logique de *Lui*, et même la devance, trouve que même le souverain prend des positions devant sa maîtresse et devant Dieu (« Quiconque a besoin d'un autre est indigent et prend une position ²⁹ »). Mais alors, il n'y aurait donc même pas de souverain? Pas plus que de royaume, puisqu'il manquerait de souverain? Rien donc ne marche, parce que rien n'est souverain, à commencer par la monarchie? L'homme étrange, spasmodique et pantomime, serait un habitant d'un pays sans pouvoir, symptôme sociologique d'une transition politique. S'il revendique l'étrangeté jusqu'à l'idiotisme (« Plus l'institution des choses est ancienne, plus il y a d'idiotismes; plus les temps sont malheureux, plus les idiotismes se multiplient ³⁰ »), ne serait-ce pas aussi parce que les institutions politiques en crise n'assurent plus l'identité symbolique du pouvoir et des personnes? *Moi*-philosophe généralise l'instabilité humaine, qu'il suspecte chez tous dès qu'il y a dépendance de l'autre. Mais, plus pragmatique, le Neveu a lâché le mot : le souverain doit marcher pour que le royaume soit. Sinon - et *Moi* confirme l'indigence royale - il n'y a plus de royaume où se placer. Délesté de pouvoir politique, l'homme aux positions est synonyme d'un homme sans royaume. La franchise jusqu'à

l'étrangeté dévoile l'homme moderne sur le plan politique comme un apatride. Ses positions de pantomime ne sauraient prendre place qu'au travers du royaume, en traversant les frontières des souverainetés bancales. Dans le cosmopolitisme.

2 - Fougeret de Monbron, un cosmopolite «au cœur velu »

Une « lumpen-intelligentsia » se profile donc au-dessus des pays, refusant d'appartenir aux royaumes fantômes et aux pays défaits (« pays », de *pagus*, d'où aussi « paysan », « païen »). « Cosmopolite résonne comme un défi, sinon comme une dérision. L'article de Jaucourt dans *l'Encyclopédie* note que « cosmopolitain » ou « cosmopolite » se dit quelquefois en plaisantant pour signifier « un homme qui n'a point de demeure fixe » ou bien «un homme qui nulle part n'est étranger ». La définition reprend celle du *Dictionnaire de Trévoux* de 1721 : « cosmopolitain » est « un homme qui n'a pas de demeure fixe, ou bien un homme qui n'est nulle part étranger ». Le premier texte qui porte le titre *Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde*, de 1750, est signé Fougeret de Monbron ³¹.

Qui est-ce? Diderot l'a rencontré à l'Opéra.

« Alors nous ne connaissions pas Pergolèse; et Lulli était un homme sublime pour nous. Dans le transport de mon ivresse, je saisis mon voisin Monbron par le bras, et lui dis :

- Convenez, Monsieur, que cela est beau.

L'homme au teint jaune, aux sourcils noirs et touffus, à l'œil féroce et couvert, me répond :

- Je ne sens pas cela.

- Vous ne sentez pas cela?

- Non; j'ai le cœur velu...

Je frissonne; je m'éloigne du tigre à deux pieds ³²... »

On a souvent suggéré que *Le Neveu de Rameau* aurait pu être inspiré par ce cosmopolite qui se présente lui-même au philosophe comme ayant le « cœur velu ³³».

Texte enragé, raillant toutes les nations (des Anglais aux Turcs en passant par les Espagnols, les Italiens, les Français bien entendu, etc.), et plus encore toutes les croyances, *Le Cosmopolite* prône avec désinvolture et non sans talent la haine et l'égoïsme comme antidotes à l'hypocrisie ambiante. A l'exception de l'art de la pantomime - qui est essentiel -, le credo de Monbron

ne se distingue pas de celui du Neveu. Ainsi : « J'avoue de la meilleure foi du monde que je ne vaudrais précisément rien, et que la différence qu'il y a entre les autres et moi, c'est que j'ai la hardiesse de me démasquer » ; « Je suis un être isolé au milieu des errants. » Dans l'esprit du néo-stoïcisme ambiant, Fougeret emprunte son épigraphe, « *Patria est ubicumque est bene* », à Cicéron (*Tusculanes*, V), mais il vicie le cosmopolitisme antique en exposant les vices de chaque nation comme moteurs de sa passion du voyage. Le cosmopolite de Fougeret est aigu, aigri, haineux. Trait de caractère ou figure rhétorique — ou sans doute les deux à la fois -, cette hargne est une véritable dynamite qui détruit les frontières et brise le sacre des nations. On lit ce *Cosmopolite* avec la gêne que suscite la pathologie des excès. Et pourtant, à la seconde lecture, on ne peut s'empêcher, sinon d'adhérer à tant d'égoïsme coléreux, du moins de reconnaître qu'il a fallu beaucoup de violence et une iconoclastie paroxystique pour que l'homme du siècle classique et même l'homme éclairé puissent s'arracher à la convention la plus originaire et la plus apparemment anodine qu'est l'appartenance au « clan » du pays. « L'Univers est une espèce de livre dont on n'a lu que la première page quand on n'a vu que son pays — ainsi Fougeret s'exprime-t-il, à la sortie d'une arrestation, en novembre 1748. J'en ai feuilleté un assez grand nombre que j'ai trouvées presque également mauvaises. Cet examen ne m'a pas été infructueux. Je haïssais ma patrie, toutes les impertinences des peuples divers parmi lesquels j'ai vécu m'ont réconcilié avec elle. Quand je n'aurais tiré d'autre bénéfice de mes voyages que celui-là, je n'en regretterais ni les frais ni les fatigues ³⁴. » Byron retient le début de ces lignes en épigraphe de *Childe Harold*. Mais le « patriotisme » du cosmopolite repentí est trompeur. Retour sur soi, sur la blessure personnelle et, en conséquence, glorification du propre, oui, mais certainement point patriotisme : les croyances, fussent-elles territoriales, ne retiennent guère le négativiste qui se sait, ironique, avoir le « cœur velu ». Citoyen du monde par mépris pour tous les pays, Fougeret ne se reconnaît en effet aucune appartenance nationale ³⁵. Des phrases comme : « Mon imagination vagabonde ne saurait compatir avec l'ordre méthodique ³⁶ », ou « Je vous avertis que mon esprit volontaire ne connaît point de règle, et que, semblable à l'écreuil, il saute de branche en branche, sans se fixer sur aucune ³⁷ », pourraient en effet être dites en effet par le Neveu. Le relativisme subjectiviste, la haine des autres et de soi et le sentiment d'être vide et factice président à l'impossibilité de se fixer et au rire acide de ce cosmopolite ³⁸.

Caricatural certes, le cosmopolitisme hargneux de Fougeret dévoile en fait la violence et l'insolite de la face subjective du cosmopolitisme : non pas la sérénité neutre de la sagesse philosophique qui se tient au-dessus des frontières, mais l'arrachement passionnel qui ébranle l'identité de celui qui ne se reconnaît plus dans la communauté des siens. Le drame de l'étranger, ballotté de son narcissisme meurtri à la haine-fascination pour l'autre, a pu se dire dans ce texte aigri dont la démesure évoque, par-delà les siècles, *La République* de Zénon et le cynisme de Ménippe. Le génie de Diderot a

transformé de telles intentions, certes franches, mais brutales et démesurées, en une rhétorique affranchie elle aussi, et cependant composée avec un art qui donne aux pulsions leurs signes adéquats. A l'exultation de Fougere, Diderot appose - plus qu'il n'oppose... - la culture. Toutefois, le style de Fougere ne manque pas de précision ni de saveur : il est sur la voie de sa consommation en vérité, même s'il demeure pour l'essentiel un document de plainte et de mépris. D'illustres lecteurs l'ont apprécié et utilisé : outre Byron, Lessing, Voltaire, Goldsmith ³⁹ et Stern ⁴⁰.

Le sens péjoratif du mot « cosmopolite » se soutient sans doute de telles provocations qui s'ajoutent à l'esprit de sauvegarde nationale, jalouse de ses prérogatives : « Celui qui n'adopte point sa patrie n'est pas un bon citoyen », note le *Dictionnaire de l'Académie* en 1762 à l'article « Cosmopolite ». Et Rousseau, parmi d'autres : « Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est foible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit. [...] Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux ⁴¹. »

Pourtant, Montesquieu - nous l'avons vu - affirme avec Shaftesbury une valeur positive du cosmopolitisme, en un siècle où l'on compte de nombreux et célèbres cosmopolites, parmi lesquels Charles Pinot Duclos (*Considérations sur les mœurs de ce siècle*, 1751), le prince de Ligne, mais aussi Grimm, Galiani, Bonneval, Casanova, Caraccioli : « Quoiqu'on doive aimer sa patrie, il est aussi ridicule d'en parler avec prévention que de sa femme, de sa naissance ou de son bien. Que la vanité est sottise partout ⁴²! » « Si je savais quelque chose utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderais comme un crime ⁴³. »

Avec son envers enragé et son endroit généreux, de Fougere à Montesquieu, le cosmopolitisme apparaît désormais comme une audace, utopique pour le moment, mais avec laquelle doit compter une humanité consciente de ses limites et aspirant à les dépasser dans l'organisation des liens sociaux et des institutions.

3 - Le Neveu chez Hegel : la culture comme étrangeté

Lorsque, dans son mouvement dialectique, le monde de l'Esprit devient étranger à lui-même ⁴⁴, Hegel considère que deux parties du monde spirituel se mettent face à face : l'effectivité et la pure conscience. « Mais l'être-là de ce monde, aussi bien que l'effectivité de la conscience de soi, dépendent du mouvement par lequel cette conscience de soi se dépouille de sa personnalité, produit ainsi son monde, et se comporte envers lui comme si c'était un monde

étranger, en sorte qu'elle doit désormais s'en emparer ⁴⁵. »Ce mouvement est pour Hegel la culture (*Bildung*) — politique, économique, sociale, intellectuelle... - en tant qu' *extranéation* de l'être naturel. Par elle s'effectue le passage de la *substance pensée* dans l'*effectivité*, comme inversement de l'*individualité déterminée* dans l'*essentialité* (Jean Hyppolite commente : l'individu se fait universel en même temps que la substance universelle gagne d'effectivité).

Ce raisonnement, dont on ne saurait suivre ici les dédales, se donne comme horizon et objet la culture française des XVII^e et XVIII^e siècles, culminant dans les Lumières. Il s'appuie sur *Le Neveu de Rameau* pour illustrer la notion de culture comme extranéation de l'individu jusqu'à l'universel, et vice versa. L'étrangeté recueillie à la source de Diderot se présente sous trois aspects :

- l'individualité ne devient stable qu'en renonçant à soi dans l'universel : c'est le rôle du *Moi* philosophe. Faute d'un tel accomplissement, il n'y a qu'une « prétention à l'individualité », « l'individualité n'est que l'être-là visé » et qui « passe pour ce qu'il est », pour une *espèce*. Ici, Hegel reprend le terme français et rappelle le sens que lui donne *Lui* dans *Le Neveu* : «de tous les sobriquets le plus redoutable, car il désigne la médiocrité et exprime le plus haut degré de mépris ⁴⁶ »;

- en s'appuyant toujours sur les aventures du Neveu, notamment la scène chez Bertin, pour y chercher une dialectique de l'abjection entre le patron et son client ⁴⁷, Hegel développe la logique de la monarchie française comme autre figure de l'extranéation. Le pouvoir de l'État s'aliène dans un individu et un nom — « Louis » (« [...] l'État devient par l'abaissement de la conscience noble l'universalité qui s'aliène [...], le nom vide ⁴⁸ »). S'ensuit l'« héroïsme de la flatterie », le langage s'aliénant de son côté en une pure apparence pour s'assurer un pouvoir vide, alors que c'est la richesse qui constitue le vrai pouvoir. L'étrangement culturel apparaît ici à travers la réalité historique de la culture de cour: celle-ci n'est que semblant, hypocrisie et apparence, contre lesquels l'étrangeté inverse du Neveu se posera en revendiquant la franchise;

- enfin, le « langage du déchirement » est la figure majeure de l'étrangement culturel. Par un ultime retournement, il ne se fige pas dans la « conscience honnête » du moi qui ignore sa contradiction sous-jacente, mais il abolit au contraire la distinction entre « noble » et « vil »; place la richesse devant l'abîme intérieur, exprime une révolte « répudiant sa répudiation⁴⁹ », connaît sa naturalité, sa flatterie ou son abjection; bref, à chacun de ses moments, il adjoint son contraire. C'est l'« essence consciente de soi » qui aboutit, comme le discours du Neveu de Rameau, à une « absolue et universelle perversion ». Mais telle est précisément la « *pure culture* ⁵⁰ »: « La conscience déchirée, par contre, est la conscience de la perversion et proprement de la perversion absolue⁵¹. »

Une telle étrangeté, que Hegel décrit aussi comme « une confusion claire à

soi-même ⁵² » ou comme « la tromperie universelle de soi-même et des autres », devient la « plus haute vérité » du fait même de l'« impudence d'énoncer ⁵³ ». On est frappé par la fidélité de Hegel à cette polyphonie cynique de la culture selon le Neveu ⁵⁴ : il l'élève au-dessus de la « simple conscience du vrai et du bien » propre au *Moi* philosophe, qui reste « taciturne » et « seulement une abstraction » tout juste capable de « condenser d'une façon triviale le contenu du discours de l'esprit ⁵⁵ ». Cependant, cette étrangeté de la culture, fût-elle hautement appréciée, n'en reste pas moins, chez Hegel, une « perversion » qui, scintillement de l'esprit et *a fortiori* du mot d'esprit, se doit d'être dépassée. Le polyphonisme de Hegel, lecteur attentif de Diderot, cède devant le triadisme de sa dialectique. Le monde de la Culture sera dépassé par celui de la Moralité pour passer enfin à celui de la Religion et de l'Esprit absolu, car seul ce dernier saura remplacer les simples « représentations » dont se sert le langage pervers de la culture par des *pensées* ⁵⁶. En effet, la Culture au sens de Hegel, dans sa scission et son essentielle étrangeté, procède par *désunion* et *antagonisme*, qu'elle unifie dans le discours du déchirement ; mais celui-ci ne fait que juger en « réduisant tout au moi dans son aridité » et ne peut saisir le contenu substantiel de la pensée.

La culture serait-elle française?

Des multiples implications de cette réflexion sur l'étrangement culturel opposé à la conciliation morale et religieuse, on pourra retenir quelques-unes concernant le romanesque, l'imaginaire et leur forme actuelle - le médiatique. La perversion qui met face à face les contraires des significations humaines, sans synthèse, intériorisation ni dépassement, c'est bien la culture romanesque au sens polyphonique du XVIII^e siècle français. Elle demeure sous-jacente aux grandes synthèses imaginaires d'inspiration religieuse du XIX^e siècle, tel le dialogisme de Dostoïevski brisant d'idiotie la vertu du croyant.

On peut se demander si la France n'a pas continué à être par excellence le territoire de la culture - au sens de la « perversion » hégélienne; on peut se demander si elle ne s'est pas identifiée avec la culture, et si la culture ainsi définie n'est pas définitivement française. Nulle part ailleurs, en effet, le pouvoir politique - comme s'il continuait un despotisme affaibli jusqu'à n'être qu'une apparence vide - n'est ressenti à un tel degré comme factice. On s'y prête par convention, on le gère ou on s'y soumet, mais il n'a ni l'autorité morale du pouvoir anglo-saxon, toujours prompt aux *impeachments*, ni la poigne despotique des totalitarismes. Parallèlement, la culture médiatique - comme ailleurs, mais peut-être de manière plus irrespectueuse - s'en joue et en dispose, battant les cartes des « plus » ou des « moins », et prête à interchanger vainqueurs et vaincus selon l'excellence de leur pantomime,

comme dans un succédané du Neveu. Le bon est mauvais, le mauvais est bon, ça cohabite...

Dans ce contexte de cohabitations, de faux-semblants contraires, le rôle lourd de l'« étranger en soi » se trouve neutralisé. En effet, la culture (au sens défini plus haut) plante en chacun la prise en compte d'une valeur *et* de son contraire, du même *et* de l'autre, de l'identique *et* de son étranger. Lorsque la perversité des valeurs établit la norme subtile de la culture consciente de ses réversibilités, on ne saurait se prévaloir d'assumer à soi tout seul le rôle monovalent de *L'Etranger*, fût-il positif (révélateur du sens caché de la tribu) ou négatif (intrus démolisseur du consensus). Le sérieux romantique ou terroriste de l'étrangeté en soi se dissout dans cet étincellement de la culture polymorphe qui renvoie chacun à son altérité ou extranéité. Cependant, une telle culture n'assimile pas non plus l'étranger; elle dissout son être même en dissolvant les frontières tranchées entre les mêmes et les autres. Hélas! elle ne résiste pas toujours aux tentatives dogmatiques de ceux qui - économiquement ou idéologiquement déçus - reconstituent leur « propre » et leur « identité » à coups de rejet des autres. Toutefois, il n'en reste pas moins qu'en France ces tentatives sont immédiatement et plus qu'ailleurs perçues comme une trahison de la *culture*, comme une perte de *l'esprit*. Et même si, à certains moments de l'histoire, pareille réaction culturelle salutaire tend à être oubliée, on a envie de miser sur elle pour continuer à faire de la France une terre d'asile. Non pas un « home » d'accueil, mais un terrain d'aventures. Il existe des étrangers qui ont envie de se perdre comme tels dans la perversité de la culture française, pour renaître non pas à une nouvelle identité, mais à cette énigmatique dimension de l'expérience humaine qui, avec et par-delà les appartenances, s'appelle une liberté. En français: une culture.

Droits de l'homme et du citoyen

Les séances de l'Assemblée nationale du 20 au 26 août 1789 ont proclamé la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* qui demeure, deux siècles après, la pierre de touche encore indépassée des libertés pour toute personne humaine sur notre planète. On a souvent admiré la concision et la lucidité de ce texte qui réussit en quelques pages à prévoir les abus et les menaces, et à garantir l'exercice raisonné des libertés. Rappelons-en les signataires : Mounier, président; Dêmeunier, le vicomte de Mirabeau, Bureaux de Pusy, Faydel, l'évêque de Nancy, l'abbé d'Eymar, secrétaires. Héritiers des Lumières, des réflexions des philosophes sur l'homme naturel et politique, leur texte ne conçoit pas « les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme » en dehors du « corps social », mais, au contraire, s'emploie à rendre présents à *tous* les membres du corps social « leurs droits et leurs

devoirs ». C'est donc à l'intention des institutions politiques existantes et en vue de les modifier pour qu'elles respectent des « principes simples et incontestables » que se formule cette *Déclaration*. Aussi, en se fondant sur une nature humaine universelle que les Lumières ont appris à concevoir et à respecter, la *Déclaration* glisse-t-elle de la notion universelle - « les hommes » - aux « associations politiques » qui doivent en conserver les droits, et rencontre la réalité historique de l'« association politique essentielle » qui est... la *nation*. Lisons (c'est nous qui soulignons) :

Article I. - *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Article II. - Le but de toute *association politique* est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

Article III. - Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la *nation*; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Ainsi, l'homme est politique, et son appartenance nationale est l'expression essentielle de sa souveraineté. Quel camouflet à tous ceux - monarque ou groupes sociaux - qui voudraient s'arroger le privilège de la souveraineté! Les assises juridiques de l'égalité de chacun devant les devoirs de la communauté politique nationale se trouvent ainsi énoncées, et l'on ne saurait qu'admirer l'audace et la générosité de cette position. Loin de proclamer un égalitarisme naturel, la *Déclaration* inscrit d'emblée l'égalité dans la grille des institutions humaines « politiques » et « naturelles », et plus précisément dans le registre de la *nation*. Le corps politique national doit agir pour tous ⁵⁷.

Le caractère progressiste et démocratique de ce principe frappe le commentateur, et cependant l'interroge. En réalité, c'est au sein du groupement national une fois constitué que toutes les personnes peuvent demeurer libres et égales en droit. Ainsi l'homme libre et égal est-il, *de fait*, le citoyen. L'article VI de la *Déclaration* remplace d'ailleurs le terme d'« homme », qui inaugurerait l'article I, par celui de « citoyen », qui s'impose nécessairement après la circonspection de la nature sociale et nationale de son humanité, précisée et progressivement amenée par les articles antérieurs :

Article VI. - La loi est l'expression de la volonté générale; *tous les citoyens ont droit* de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation; elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse.

On notera le génie des rédacteurs : le terme de « citoyen » apparaît dans une phrase où les *droits* se révèlent être des *devoirs* civiques: on va «

concourir »; et c'est par cette réciprocité d'obligations et de jouissances que l'*homme* devenu *citoyen* sera protégé ainsi que, en cas d'infraction, puni. La volonté générale propre à la nation, empruntée une fois de plus à Rousseau, s'affirme ici, incluant les pauvres, les travailleurs de tous rangs, sexes et âges confondus... Jamais démocratie n'a été plus explicite, car elle n'exclut personne - *si ce n'est les étrangers*...

De fait, l'homme « naturel » est immédiatement *politique*, donc *national*. Ce glissement du raisonnement va conduire, avec le développement économique des sociétés occidentales, à la création des Etats-nations, et, par dérivation ou déviation, à la flambée du nationalisme aux XIX^e et XX^e siècles. Toutefois, on notera la précaution, maintes fois taxée d'abstraite - à commencer par Edmund Burke ⁵⁸ -, qui consiste à dissocier l'être du *citoyen national* de celui de l' *homme universel et naturel*. Définis par la *Déclaration* française qui les réfère à la nature, ces droits de l'homme consistent en « liberté », « propriété », « souveraineté nationale ». Référés à Dieu dans la *Déclaration* américaine, ils se nomment « vie », « liberté » et « bonheur ». On peut regretter ce dualisme - « homme »/« citoyen » - au sein même de l'exigence maximale d'égalité. On peut critiquer l'imprécision - « divine » ou « naturelle »? - du fon-dément qui sous-tendait cette égalité humaine. Toutefois, après les expériences terribles de l'histoire contemporaine, on ne saurait qu'admirer l'intuition éthique et politique qui, par-delà la nécessité historique qui consiste à reconnaître l'essence politique *nationale* des hommes, se réserve un *horizon inaliénable*, irréductible à celui de la conscience politique nationale et à sa juridiction. Mais, avant de revenir aux avantages de ce dédoublement en « homme » et « citoyen », relevons quelques-uns de ses inconvénients.

En effet, l'homme supposé indépendant de tout gouvernement (à l'article I) se révèle être le citoyen d'une nation (articles II-VI, etc.). Sur cette identification de l'homme au citoyen, l'histoire ultérieure fera surgir des questions qu'Hannah Arendt n'a pas manqué de poser : que deviennent les peuples sans gouvernement propre pour les défendre (on pense à l'expansion napoléonienne, par exemple)? Que deviennent les peuples apatrides (les Russes, les Polonais victimes de la destruction de leur État; ou, plus radicalement, les Juifs)? En général, comment considérer les gens qui ne sont pas citoyens d'un État souverain? Est-on homme, a-t-on droit aux « droits de l'homme » quand on n'est pas citoyen?

L'expansion des idées de la Révolution française sur le continent a déclenché la revendication des droits nationaux des peuples, pas celle de l'universalité des hommes. Quant à la monstruosité du national-socialisme, on peut se demander si elle est seulement une déviation et une déformation pathologique du nationalisme « normal » sous la pression des développements économiques, ou bien s'il existe une filiation entre elle et le nationalisme traditionnel. Tout en soulignant la rupture que cette monstruosité représente

pour la pensée et pour les institutions politiques, Hannah Arendt a raison de penser que l'héritage national a servi de caution à la criminalité nazie, du moins à ses débuts, empêchant les esprits de déceler les crimes contre l'humanité sous une terminologie dont on croyait connaître les antécédents et la tradition.

Le monde de la barbarie culmine donc dans un monde unique formé d'États, où seule l'humanité organisée en résidences nationales a droit d'avoir des droits. La « perte de résidence », une « perte de trame sociale » aggravée par l'« impossibilité d'en trouver » caractérisent cette nouvelle barbarie venue de l'intérieur même du système des États-nations. Le monde moderne - il s'agit du nazisme et de ses séquelles - comprend des gens qui ne sont plus reconnus citoyens d'un État-souverain et n'appartiennent donc à aucune communauté souveraine ni, par extension, à aucune communauté tout court ⁵⁹. Si les besoins nationaux ne l'imposent pas, « personne ne se soucie même de les opprimer »; « ce qu'ils peuvent penser n'a aucune importance ⁶⁰ »; « être privé des droits de l'homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les opinions significatives et les actions efficaces ⁶¹ ».

A ce constat poignant, Hannah Arendt joint cependant une réflexion réactionnelle dans laquelle se côtoient la sympathie pour la résurgence du nationalisme, par quoi ceux qui ont perdu leur résidence essaient de reconstruire leur pays propre, et une condamnation implicite de la notion même de droits de l'homme qui n'aurait su tenir face à l'enfermement national rejetant les « sans-patrie » : « Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain [...]. Il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable ⁶². » Et Hannah Arendt de s'associer subrepticement aux idées de Burke, qu'elle avait précédemment critiquées, pour déplorer l'« abstraction » des droits de l'homme et leur opposer soit le passé, l'« héritage héréditaire » (Burke opposait, aux droits « abstraits » de la Révolution française, le « droit des Anglais », « héritage inaliénable transmis par nos aïeux »), soit une garantie transcendente, divine, du principe d'humanité.

Or, il est possible de distinguer, dans l'esprit de l'humanisme du XVIII^e siècle, son *principe* de son *contenu*. S'il est vrai que le contenu épouse la notion abstraite d'une nature humaine réduite, de manière aujourd'hui périmée, à la « liberté », « propriété » et « souveraineté » (article I de la *Déclaration*), le principe demeure, et il est doublement orienté. D'une part, il recueille la tradition stoïcienne et chrétienne d'une universalité, et en postule l'immanence ici-bas dans les êtres parlants. D'autre part, il a l'avantage pragmatique d'être tourné vers la réalité des institutions politiques, sans s'y réduire. Il s'agit de postuler une valeur éthique sans la confondre avec la société historique et ses vicissitudes.

Le principe des droits de l'homme est la Foi des Lumières - au sens où Hegel entendait ce terme comme antidote de la Terreur.

Ce n'est qu'en maintenant le *principe* de cette dignité universelle - sans la disséminer dans de nouveaux régionalismes nationaux, religieux ou privés - que l'on pourrait envisager de modifier son *contenu* en tenant compte des révélations que le comportement des humains nous apporte sur leur humanité. On y apercevrait, outre les tendances sociales de liaison et de vie, les élans meurtriers, la jouissance de mort, les plaisirs de la séparation et du narcissisme, les ondes porteuses de la fragmentation du tissu social, mais aussi de l'identité même du corps et de l'espace psychique des individus. Les tendances destructrices de la société rejoignent celles qui détruisent aussi bien la nature que la biologie humaine et l'identité de l'individu. Connaître cette dynamique infernale de l'étrangement au sein de chaque entité, individu ou groupe, éloigne certes de l'optimisme du XVIII^e siècle, mais sans en mettre en cause le principe. Maintenir la dignité de l'être parlant comme principe et objectif permet d'entendre, de soigner, peut-être de modifier ses débâcles. Les nazis n'ont pas perdu leur humanité à cause de l'« abstraction » que pouvait comporter la notion d'« homme » (« l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme ⁶³ »). Au contraire : c'est parce qu'ils avaient perdu la haute et abstraite notion, toute symbolique, d'humanité, pour la remplacer par une appartenance locale, nationale ou idéologique, que la sauvagerie s'est réalisée en eux et qu'elle put s'exercer contre ceux qui ne partageaient pas cette appartenance. L'avaient-ils abandonnée parce qu'elle était « abstraite » au point de manquer de sens ou, au contraire, parce que, dans cette prétendue « abstraction », il y avait une valeur symbolique qui s'opposait au désir de domination et d'appropriation des autres sous l'égide d'une appartenance nationale, raciale ou idéologique jugée supérieure? Opposer au nationalisme nazi un autre nationalisme révèle une soumission inconsciente à la même pensée. En revanche, la distinction posée par la *Déclaration* entre une « humanité » (on peut discuter si elle est « naturelle » ou « symbolique ») et une « citoyenneté » maintient l'exigence d'une *dignité* humaine, trans-historique, dont il s'agira toutefois de complexifier le contenu par-delà la naïveté optimiste du XVIII^e siècle. Cependant, cette modification n'est pas de la compétence de la jurisprudence seule : elle n'implique pas seulement les *droits*, mais les *désirs* et les *valeurs symboliques*. Elle relève de l'éthique et de la psychanalyse. Aussi apparaît-il que si la *Déclaration* est destinée à rester intouchable, la réalisation pratique des droits humains qui restera fidèle à son esprit - et non à sa lettre - supposera deux volets.

D'une part, un aménagement juridique progressif et raisonnable des droits et des devoirs des citoyens par rapport aux non-citoyens tentera d'équilibrer au mieux la situation des uns et des autres. Ce processus, amorcé par le droit international des pays développés, semble, par-delà les heurts et les guerres, destiné à se généraliser.

D'autre part (et de manière inséparable, comme en doublure nécessaire, à ne jamais isoler du premier volet), une éthique, dont la réalisation passera par l'éducation et par la psychanalyse, devrait révéler, discuter et propager une conception de la dignité humaine arrachée à l'euphorie des humanistes classiques et chargée des aliénations, drames et impasses de notre condition d'êtres parlants. Les tendances particularistes, le désir de s'ériger en valeur privée, l'attaque contre l'autre, l'identification au groupe ou le rejet du groupe sont inhérents à la dignité humaine, si l'on admet que cette dignité inclut l'étrangeté. Dès lors, quelque sociale que cette étrangeté puisse être, elle est modulable - en vue d'une société polytopique et souple, ni fermée dans la nation ou sa religion, ni anarchiquement exposée à tous ses éclatements. Le métissage des nations s'accompagne d'une libération de leurs institutions politiques et de leurs structures sociales - qui va de la concurrence affranchie à l'autogestion et suppose toujours le respect du « propre » *en fonction* du « différent ». Un tel réglage, que l'on peut qualifier de cosmopolitisme interne aux États-nations, semble bien être la voie intermédiaire que les sociétés démocratiques sont d'ores et déjà aptes à emprunter, avant de songer à l'utopie d'une société sans nations.

Les étrangers pendant la Révolution

1 - Fraternité universelle et naissance du nationalisme

Le courant cosmopolite, héritier de certaines idées de Montesquieu ou de Rousseau, fut puissant au début de la Révolution et trouva une réalisation politique concrète dans maints décrets et autres mesures juridiques. Ainsi le constituant modéré Target propose le 30 avril 1790 de naturaliser tous les étrangers domiciliés en France depuis cinq ans et possédant quelques biens. Adopté sans débat, le projet devint un décret d'un libéralisme sans précédent ⁶⁴. Le décret stipule : « Tous ceux qui, nés hors du royaume de parents étrangers, sont établis en France seront réputés Français et admis, en prêtant le serment civique, à l'exercice des droits de citoyen actif, après cinq ans de domicile dans le royaume, s'ils ont en outre acquis des immeubles ou épousé une Française, ou formé des établissements de commerce, ou reçu dans quelques villes des lettres de bourgeoisie, nonobstant tous règlements contraires, auxquels il est dérogé. » La Constitution de 1791 reprend ce texte dans l'article 2 du titre II. Les étrangers forment alors des sociétés particulières où ils se groupent par nationalités ⁶⁵, ou bien ils s'intègrent aux clubs français. On citera le Cercle social de Nicolas de Bonneville, lié à la loge maçonnique de la Réunion des étrangers : son programme cosmopolite se proposait de former une confédération des Amis de la vérité de toute la terre,

abolissant la guerre par la suppression des nations et par le choix de la démocratie. De son côté, le Belge Proli fonde un journal d'orientation explicitement cosmopolite, qui est même intitulé *Le Cosmopolite ou Journal historique, politique et littéraire* (puis *Le Cosmopolite ou le Diplomate universel*) et dure de décembre 1791 à mars 1792: il essaie d'empêcher la guerre, mais, après la déclaration des hostilités, suspecté de trahison nationale, il disparaît.

Pacifiste à ses débuts, l'Assemblée avait proclamé le 20 mai 1790 qu'elle ne ferait jamais aucune conquête et n'emploierait la force contre aucun peuple. Dans cet esprit, l'adhésion d'une élite internationale aux idées révolutionnaires ne pouvait qu'être applaudie. Après Varennes et Pillnitz, et pour combattre la solidarité des monarchies européennes contre les révolutionnaires, les Girondins choisirent le cosmopolitisme comme une carte essentielle de leur bataille politique, espérant que les principes des droits de l'homme allaient contaminer les peuples voisins et provoquer des insurrections contre les tyrans. On encouragea alors les réfugiés et les exilés politiques, et la Législative régularisa la formation des légions étrangères.

Cette politique ne se modifia pas même à la veille de la guerre : jamais les étrangers n'avaient été plus favorisés en France que lorsqu'on se prépara à combattre leur pays d'origine ⁶⁶. Ainsi, le 24 août 1792, un groupe de gens de lettres guidés par Marie-Joseph Chénier demande à la Législative d'adopter, au titre d'« alliés du peuple français », une série d'écrivains étrangers dont les travaux auraient déjà aboli « les fondements de la tyrannie et préparé les voies à la liberté ». En clair, il s'agit d'élire députés « ces bienfaiteurs de l'humanité ». Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, un statut - honorifique - d'intégration est voté qui, au nom de l'universalité humaine, reconnaît *français* ceux qui ont fait le plus pour l'humanité. Lasource, Thuriot et Basire s'opposent, mais, à la suite d'un rapport de Guadet, un décret est adopté le 26 août, sur proposition de Chénier, conférant le titre de citoyens français aux écrivains et savants étrangers qui, « dans diverses contrées du monde, ont mûri la raison humaine et préparé les voies de la liberté ». Parmi la liste des « adoptés » : Joseph Priestley, Thomas Paine, Jeremy Bentham, William Wilberforce (défenseur des Noirs), Thomas Clarkson (adversaire de l'esclavage), Jacques Mackintosh, David Williams, Giuseppe Gorani, Anacharsis Cloots, Corneille Pauw, Joachim-Henri Campe, Pestalozzi, George Washington, Jean Hamilton, James Madison, Friedrich G. Klopstock, Thadée Kosciuszko, Schiller.

Cependant, le cours des événements, et notamment le déclenchement des guerres révolutionnaires, a changé le climat. Les idées cosmopolites et leur encouragement n'avaient, de toute évidence, pas conduit les pays européens à se ranger sous le drapeau révolutionnaire. L'heure des armes étant venue, les étrangers parurent gênants, quand ils n'étaient pas suspects ou coupables. Certaines fractions étrangères devaient être « infiltrées » par l'ennemi. Mais,

de là, une suspicion générale se propagea à tous les étrangers, au point de les rendre passibles de l'échafaud, sur lequel beaucoup périrent ⁶⁷.

On notera que, désormais, c'est le parti hébertiste qui devient le défenseur des étrangers patriotes, tout en se déclarant en faveur de la lutte à mort contre les pays coalisés d'Europe. Les cosmopolites raffinés se déplaceront ainsi paradoxalement dans le camp extrémiste du Père Duchesne, et certains périront avec la chute des Hébertistes.

Au fur et à mesure que les mauvaises nouvelles arrivent, les « agents de l'étranger » sont accusés d'en être cause. Le 18 mars 1793, Barère exige au nom du Comité de Salut public une loi répressive contre les étrangers, que la République devra désormais bannir. Cambon demande que « tous les étrangers soient tenus de sortir du territoire de la République ». On forme dans chaque commune ou section un comité de douze membres qui reçoit les déclarations des étrangers pour décider lequel doit « sortir de la commune sous 24 heures et quitter le territoire de la République sous 8 jours ⁶⁸ ». Ayant débuté avec les étrangers, ces comités devront bientôt étendre leur vigilance à toutes les autres personnes suspectes. Le 5 avril 1793, Robespierre demande aux Jacobins « l'expulsion de tous les généraux étrangers auxquels nous avons imprudemment confié le commandement de l'armée ».

Depuis les événements du 31 mai, qui donnent le pouvoir aux Montagnards au détriment des Girondins, les deux clans s'accusent d'être des agents de Pitt et de Cobourg, les étrangers devenant nécessairement suspects de manœuvres politiques. Les difficultés matérielles s'aggravant, Cambon charge les étrangers de la crise économique qui secoue de plus en plus la République (rapport du 11 juillet au Comité de Salut public). Immédiatement, des représailles s'organisent contre les étrangers, ainsi que contre les gouvernements coalisés. « Chassons les Anglais de notre territoire! » propose-t-on au Comité de Salut public. « Tous! Tous!» crient les députés. On demande que la route de Paris soit barrée aux étrangers et que les suspects soient arrêtés. « Les étrangers des pays avec lesquels la République est en guerre et non domiciliés en France avant le 14 juillet 1789 seront sur-le-champ en arrestation et le scellé apposé sur leurs papiers, caisses et effets », proclame la Convention. On met en réclusion beaucoup d'étrangers dans des hôtels et dans les bâtiments nationaux réquisitionnés. On propose la création de « certificats d'hospitalité » que les municipalités délivrent aux étrangers ayant subi avec succès l'« examen de civisme » : ceux-ci porteront désormais un brassard avec le nom de leur pays, surmonté du mot « hospitalité ». Fabre d'Églantine insiste pour que tous les étrangers se trouvant en France soient arrêtés et leurs biens confisqués au profit de la République. Un Hébertiste demande en vain que l'on excepte les émigrés politiques pour la cause de la liberté.

Deux partis semblent se constituer : les Indulgents, qui sont partisans d'une sévérité accrue envers les étrangers, mais souhaitent la paix; et les Hébertistes,

qui défendent les patriotes émigrés, mais poussent à une guerre intransigeante contre l'Europe. Fabre d'Églantine se distingue tout particulièrement dans la dénonciation des complots étrangers. Chabot et Basire découvrent une conspiration. On arrête des étrangers célèbres : deux écrivains allemands, les frères Junius et Emmanuel Frey, et leur secrétaire Diedrichsen; deux banquiers bruxellois, Simon et Duroy; ainsi que Desfieux, Pereira, Dubuisson, Du Busscher, employés par Hérault de Séchelles et convaincus d'être des agents secrets.

Un fait particulier vient s'insérer dans cette chasse aux étrangers, somme toute compréhensible en temps de guerre. Certains d'entre eux (comme Cloots, Proli...) sont des athées convaincus et participent activement, parfois grossièrement, à la « déchristianisation » en cours. Les réactions que ces excès ne pouvaient manquer de susciter firent penser à certains que le mouvement de déchristianisation était une intrigue contre-révolutionnaire. Parallèlement, les repréailles ultra-révolutionnaires exigées par les Hébertistes, sans-culottes adeptes du Père Duchesne, divisaient et décimaient les rangs des républicains tout en entravant l'action nécessairement médiatrice du gouvernement : « Nous ne connaissons qu'un moyen d'arrêter le mal, c'est d'immoler sans pitié, sur la tombe du tyran, tout ce qui regrette la tyrannie, tout ce qui serait intéressé à la venger, tout ce qui pourrait la faire revivre parmi nous », proclame Saint-Just dans une de ces phrases frappées et contradictoires qui poussent à l'amalgame. On lui prête d'ailleurs ce mot d'ordre : « Amalgamez ⁶⁹! » On « amalgame » aux agents de l'étranger les extrémistes, cause de la disette, les instigateurs de révolte dans les prisons, etc.

Les clubs d'étrangers se dissolvent. Le 25 décembre 1793, Robespierre, dans son *Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, accuse les étrangers de toutes les crises ⁷⁰.

Évidemment, on aura du mal à distinguer entre étrangers patriotes et étrangers fidèles à un pays ennemi de la France : le plus souvent, on les considérera tous comme conspirateurs. Les Jacobins se persuadent qu'« une faction criminelle, un parti vendu à l'étranger voulait la destruction de la Convention et des Jacobins ».

Le 12 mars 1794, le Comité de Salut public, craignant d'être débordé par les extrémistes, décide d'arrêter les Hébertistes : la Terreur s'abat contre ceux qui l'avaient promulguée. « Hébert, Vincent, Momoro [...] étaient des agents de l'étranger sous couvert d'anarchie » - ainsi justifie-t-on leur arrestation à l'assemblée extraordinaire des Jacobins, le 14 mars.

Les cosmopolites anticléricaux étaient-ils abusivement « amalgamés » aux Hébertistes, ou bien les deux tendances entretenaient-elles une complicité réelle? On dit que Hébert n'avait aucune liaison avec Cloots ⁷¹, et, en effet, le Père *Duchesne* voit dans « le prophète Anacharsis Cloots » un « Don Quichotte » qui veut convertir à la liberté par les moyens de la guerre.

Cependant, Hébert prônait le cosmopolitisme qui, à la fin des guerres, devait permettre de fonder la « Société des nations ⁷² ». En somme, Hébert le populaire, au discours outrancier, fut peut-être plus rationnel que le visionnaire Cloots, mais ils partageaient probablement un cosmopolitisme analogue : le Belge Proli et son ami Desfieux comptaient parmi les chefs du parti hébertiste. Par ailleurs, le cosmopolite, par définition excentrique, n'est-il pas porté vers l'extrémisme? L'anarchisme du *Père Duchesne* ne pouvait déplaire à ces raffinés - mais révoltés - ennemis des identités et des valeurs qui retrouvaient peut-être, dans les élans de l'avant-garde des sans-culottes, la verve gênante du Neveu et le fiel de Fougeret.

L'échafaud conclut le sort des cosmopolites, tandis que le nationalisme - peut-être à « regret » et à « contrecœur ⁷³ » — s'imposa dans l'esprit et les lois. Le Comité du Salut public, après hésitation, formule une nouvelle loi sur les étrangers, le 25 avril 1794. Celle-ci interdit le séjour à Paris, dans les places fortes et les villes maritimes à tous les ex-nobles et sujets étrangers pour la durée de la guerre (à l'exception des ouvriers des armureries, des étrangères épouses de patriotes, et de tous ceux dont les services sont estimés utiles à la République). Les ex-nobles et les étrangers sont désormais exclus des sociétés populaires, comités de surveillance, assemblées de commune ou de section. Des amendements introduisent quelques exceptions en faveur d'étrangers résidant depuis vingt ans et de quelques autres catégories. En conséquence, les Anglais sont internés ; les autres, interdits de séjour. Les biens des Anglais et des Espagnols sont séquestrés, les légions étrangères dissoutes, les déserteurs envoyés à l'agriculture. Tous sont *exclus de la fonction publique et des droits publics*. Tout étranger remuant devient suspect et peut être traduit devant le tribunal révolutionnaire.

On note toutefois que ces mesures n'ont pas la sévérité de celles qui seront prises pendant la guerre de 1914...

2 - Anacharsis Cloots : l'« Orateur du genre humain » contre le mot « étranger »

Le sort de deux étrangers, devenus français par esprit universaliste et grâce à un texte adopté par la Convention, mérite d'être rappelé.

Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, von Gnadenthal, baron de Cloots, Prussien d'origine hollandaise et d'éducation jésuite, partisan des idées de *l'Encyclopédie* et se déclarant «ennemi personnel de Jésus-Christ », rejoint dès le début la Révolution et participe au Club des Jacobins. Le 19 juin 1790, il présente devant la Constituante une « ambassade du genre humain » composée de trente-six étrangers, qui proclame que le monde adhère à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Cet «orateur du genre humain », qui prend le prénom du chef scythe Anacharsis pour marquer son

rejet du christianisme, s'allie aux Girondins.

Devant la Législative, il prône en termes vifs la politique girondine d'expansion des droits de l'homme vers les peuples étrangers, qui se soulèveraient ainsi contre leurs tyrans sous l'égide de la France : « La cocarde tricolore et l'air *Ça ira* feront les délices de vingt peuples délivrés [...]. Le Français plastronné avec le livre de la Constitution sera invincible » (13 décembre 1791). Élu député de l'Oise à la Convention, il ne cessera de proclamer ses idées cosmopolites, et publiera plusieurs ouvrages remarquables ⁷⁴.

Lorsque l'esprit girondin est battu au profit d'une politique de surveillance qui va vite dégénérer dans la Terreur, Cloots non seulement ne proteste pas contre les mesures prises en défaveur des étrangers, mais se désolidarise violemment de ses anciens amis girondins en les accusant, comme le veut la vague du moment, d'alliance avec les « tyrans prussiens, hollandais et anglais ». Volte-face d'un visionnaire inconstant ou recherche tactique d'un nouveau parti qui pourrait abriter ses idées cosmopolites? Toujours est-il que Cloots, devenu l'ami d'Hébert, de Chaumette et de Pache, ne cesse de proclamer ses idées en faveur d'une République universelle, allant jusqu'à récuser la notion même d'« étranger » : « l' " étranger ", expression barbare dont nous commençons à rougir et dont nous laisserons la jouissance à ces hordes féroces que la charrue des hommes civilisés fera disparaître sans effort... » (16 avril 1793). Cette diatribe, qui est peut-être la première critique du concept d'« étranger » dans l'histoire, n'est pas sans provoquer sur le moment l'ironie de l'assistance.

Les excès de Cloots ne peuvent que renforcer la politique de Robespierre et du Comité de Salut public contre les conspirations. Notons que la dénonciation par Chabot des étrangers comme « agents de l'étranger » se produit le lendemain du jour (17 brumaire) où Anacharsis, Pereira et Chaumette ont réussi à convaincre l'évêque de Paris, Gobel, de proclamer théâtralement devant la Convention qu'il abdique ses fonctions. Peu après (le 20 brumaire) a lieu la fête de la Raison, apogée du mouvement de déchristianisation que Robespierre, craignant une opposition violente, voulut freiner.

Porté par sa fougue vers les Hébertistes dont les excès gênaient le gouvernement, Cloots devint une cible privilégiée de la lutte anti-hébertiste. « Cloots est prussien, il est cousin germain de Proli tant dénoncé », écrit Camille Desmoulins dans le numéro 2 du *Vieux Cordelier*, le 20 frimaire, persuadé de trouver dans l'étrangeté l'argument majeur pour prouver la culpabilité d'un ancien ami. Anacharsis se défend : « Je suis de la Prusse, département futur de la République française. » Mais cela ne suffit pas, et, devant les Jacobins, Robespierre a le dernier mot - son argument majeur fait aussi état de l'origine étrangère de Cloots : « Pouvons-nous regarder comme patriote un baron allemand? Pouvons-nous regarder comme sans-culotte un

homme qui a plus de 100 000 livres de rente? [...] Non, citoyens. Mettons-nous en garde contre ces étrangers qui veulent paraître plus patriotes que les Français eux-mêmes. Cloots, tu passes ta vie avec nos ennemis, avec les agents et les espions des puissances étrangères, comme eux tu es un traître qu'il faut surveiller 75. » Soulignant plus loin que Cloots préfère le titre de citoyen du monde à celui de citoyen français, Robespierre conclut : « Donc, par une conséquence infaillible, le parti étranger domine au milieu des Jacobins. Oui, les puissances étrangères ont au milieu de nous leurs espions, leurs ministres, des trésoriers et une police [...]. Cloots est prussien [...], je vous ai tracé l'histoire de sa vie politique [...]. Prononcez! »

Anacharsis essaie en vain de défendre ses idées de déchristianisation. La presse hébertiste elle-même reste désormais indifférente à ses propos. Cloots devient de plus en plus isolé 76. Il est également décidé que tous les membres de la Convention nés à l'étranger cessent d'en faire partie : Cloots et Paine seront expulsés et arrêtés. Emprisonné le 8 nivôse, Cloots attendra le 30 ventôse pour se voir accuser d'hébertisme. Il sera guillotiné avec les Hébertistes, le 14 mars 1794. Jusqu'au dernier moment, il restera athée, empêchant ses compagnons d'appeler le prêtre et leur prêchant le matérialisme.

La verve, la passion, le comportement visionnaire et prophétique de Cloots lui ont gagné des sympathies 77, avant de susciter suspicions et rejets. Par son caractère et son discours bouillonnants, Anacharsis rappelle le Neveu - cosmopolite excentrique, tapageur, insoumis, participant de cette tradition qui compte pour le meilleur Zénon et Diogène, pour le pire Fougeret. L'exubérance, l'étrangeté et la fougue du cosmopolitisme ne survivront pas au tranchant de la Révolution.

3 - Thomas Paine : le « citoyen du monde » veut sauver le roi

Thomas Paine, personnage haut en couleur lui aussi, quaker d'origine anglaise populaire, est un révolutionnaire convaincu et un écrivain polémiste de premier plan. Ce fils de corsetier, corsetier lui-même à ses débuts, se lie d'abord à la Révolution américaine ; il s'impose comme un de ses fondateurs et devient l'ami de Franklin, de Jefferson et de Washington. Il publie en 1775, sous le pseudonyme d' « Humanus », un article, repris en volume sous le titre *Common Sense*, qui, avant la *Déclaration d'indépendance*, s'attaque à la Couronne britannique et réclame l'indépendance vis-à-vis de l'Angleterre. Le texte s'en prend violemment à l'aristocratie et à la monarchie, insulte George III qu'il traite de « brute royale », de « père qui dévore ses enfants », etc. Les Anglais sont outrés, l'auteur doit être arrêté. L'Amérique accorde alors la nationalité américaine à Paine qui devient, sous le sobriquet de « Common Sense », un héros national. Ce premier changement de nationalité ne marque que le début des aventures d'un personnage peu soigné, manquant d'hygiène

(disent les biographes), buveur et bientôt alcoolique, coléreux, soupçonneux, ingrat, mais aussi généreux, amical, tolérant et juste : inclassable.

Séduit par les idées de la Révolution française, Paine se rend en France où il répond violemment à Burke et à ses *Réflexions sur la Révolution française* (1790) en publiant *Les Droits de l'homme* (1791-1792). Il ironise sur les idées libérales de Burke et son lyrisme, dans une écriture simple et claire. Relatant à la manière d'un journaliste les faits qu'il a observés en France, il expose une théorie sociale et démocratique du gouvernement et de l'éducation. Au nom de l'intelligence et contre les « bourgs pourris ⁷⁸ », contre le fanatisme et l'aristocratie, il plaide sa confiance en l'homme et son optimisme dans la Révolution française. Paine passe désormais pour un « *fellow-traveller* » du radicalisme français, ses thèses ne recevant l'appui que de quelques radicaux anglais - Price, Stanhope, Mary Wollstonecraft. Traduit en français, son livre est bien entendu accueilli avec plus d'enthousiasme : Condorcet et La Fayette en sont des admirateurs fervents. Paine se lie d'amitié avec Lanthenas, son traducteur, et surtout avec Nicolas de Bonneville - qui est un des fondateurs du Club républicain et de son éphémère journal, *Le Républicain*. Le soutien de Nicolas de Bonneville ne se démentira pas, même dans les années de persécution. Sa famille suivra Paine lorsque celui-ci, à la fin de sa vie, quittera la France pour un peu glorieux retour en Amérique.

Mais, pour l'instant, La Fayette, qui croit à la monarchie constitutionnelle, donne l'ordre de rattraper les fuyards de Varennes - et Paine plaide... pour sauver la vie du roi. L'antimonarchiste virulent de *Common Sense*, le révolutionnaire turbulent prêt à justifier les excès du peuple au nom de la démocratie, donne brusquement aux révolutionnaires français une leçon d'antiterrorisme exemplaire, sachant réserver la haine au profit de la raison révolutionnaire, identifiée ici aux droits de l'homme pour tous, le roi y compris. Brissot de Warville, comme ses amis girondins, Condorcet, Lanthenas et Baucal des Issarts, lui sert d'interprète. A la suite d'une promotion accordée aussi à d'autres étrangers, Paine devient député du Pas-de-Calais et plaide en faveur du roi : qu'il soit emprisonné et banni, oui; guillotiné, non.

Sans soutenir une quelconque immunité du souverain, mais, au contraire, en insistant lourdement sur les faiblesses humaines du monarque, Paine considère que si la nation faisait preuve à son égard de compassion, il faudrait que ce soit par un effet de magnanimité : « Mais ma compassion pour l'homme dans le malheur, qu'il soit aussi un ennemi, est également vive et sincère. » Il rappelle en outre le soutien accordé par l'accusé à la Révolution américaine... L'Assemblée vote la mort du roi. « La déclaration prise par la Convention, en faveur de la mort, m'a rempli d'un profond chagrin », déclare Paine qui, ne parlant pas le français, se fait traduire la sentence par Baucal. Devenu depuis 1792 citoyen français, ce francophile n'apprendra d'ailleurs pas la langue de son troisième pays. Brusquement, Marat se lève : « Je dénie à

Paine le droit de voter sur un pareil sujet. C'est un quaker, et ses convictions religieuses vont à l'encontre de la volonté d'infliger la peine de mort! »

Ainsi, l'heure de la guillotine sonne en même temps que celle de la discrimination religieuse et nationale. Cette tendance ne faisant que s'accroître, les étrangers sont de plus en plus suspectés de trahison. Après la chute et l'exécution des Girondins, Paine est arrêté. Curieusement - est-ce en raison du soutien d'amis influents? -, il ne le sera que le 28 décembre 1793, avec Cloots et d'autres, et enfermé à la prison du Luxembourg. Mais - est-ce parce qu'il est atteint d'une grave maladie ou parce qu'il bénéficie d'interventions secrètes? - il échappe à la guillotine. Libéré le 4 novembre 1794 après dix mois d'incarcération, affaibli et souffrant, « Common Sense » réintègre la Convention et participe à l'élaboration de la Constitution. Mais il exprime des critiques à l'égard du projet, qu'il trouve conservateur et en retrait par rapport à la *Déclaration des droits de l'homme*. Isolé de ses pairs, il n'est bientôt plus écouté à la Convention. Aucun département ne sollicitant son investiture aux nouvelles élections, sa carrière de député s'achève... Il adresse à Washington une lettre d'insultes, que l'on intercepte de justesse, mais il finit par l'envoyer au président américain; il devient conseiller de Bonaparte avant de se faire rejeter par lui; il continue néanmoins à écrire des ouvrages sur des problèmes économiques, politiques, techniques... Malade et alcoolique, Paine quitte la France en 1802. Ses ennemis publient sur lui des livres calomnieux, il sombre davantage encore dans l'alcool et la mélancolie. Brouillé avec tout le monde, déprimé, soûl, sale et nauséabond, Paine meurt en Amérique, abandonné; seule, la famille de Bonneville assiste à ses funérailles...

Un « hippie avant l'heure »? Un « dénationalisé », comme les marxistes-léninistes du XX^e siècle ⁷⁹? Ce « citoyen du monde » est l'ennemi du christianisme : son livre *The Age of Reason* (1794-1796), traduit sous le titre *Le Siècle de la raison*, s'en prend aux prêtres autant qu'à la religion, considérée comme une superstition contraire à la Raison. Mais Paine reste fidèle à l'idée d'un lien spirituel transcendant toutes les différences religieuses. Provocant, héritier des libres penseurs cosmopolites qui défient les valeurs sacrées, Paine n'est cependant pas assez précis pour satisfaire Robespierre. Son ouvrage sera une déception pour les révolutionnaires français et ne trouvera en Amérique, pays profondément religieux, que de rares adeptes radicaux.

Paine demeure étranger partout. Lorsque les historiens modernes le découvrent aujourd'hui, ils s'étonnent de constater combien il est ignoré en France, pays auquel il a consacré le meilleur de sa fougue et de son talent chaotiques. On a pu souhaiter voir une rue de Paris porter son nom. Homme de la rue, en effet, Tom Paine est-il cependant de quelque lieu? De quel lieu serait-il, si ce n'est d'un lieu de crise, d'éclatement, de révolution? Privé de repos, sans conclusion, « cosmopolite » - au sens d'une sidération permanente...

1 Cf. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959, qui souligne chez Montesquieu le penseur contradictoire du tout-social et de sa dynamique; R. Aron, *Dix-huit Leçons sur la société industrielle* (chapitre sur « Marx et Montesquieu »), Gallimard, 1962, qui y voit « en un sens le dernier des philosophes classiques, et en un autre sens le premier des sociologues ». On lira avec profit G. Benrekassa, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Le Livre de poche, 1987, qui tient compte des deux thèses et met en lumière les divers niveaux de la pensée de Montesquieu, son enracinement dans la réalité historique et philosophique du XVIII^e siècle, et sa valeur pour les modernes.

2 Montesquieu, *Mes pensées*, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, t. I, p. 1003.

3 Montesquieu, *Mes pensées*, *op. cit.*, p. 976.

4 « Les Anciens devoient avoir un plus grand attachement pour leur patrie que nous : car ils étoient toujours ensevelis avec leur patrie. Leur ville étoit-elle prise? Ils étoient faits esclaves ou tués. Nous, nous ne faisons que changer de prince » (*ibid.*, p. 1353).

5 *Ibid.*, p. 981.

6 Montesquieu, *Considérations sur la richesse d'Espagne*, La Pléiade, t. II, p. 10.

7 Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle*, La Pléiade, t. II, p. 34. Ou encore : « L'Europe fait à présent tout le Commerce et toute la Navigation de l'Univers : or, suivant qu'un Etat prend plus ou moins part à cette Navigation ou à ce Commerce, il faut que sa puissance augmente ou diminue. Mais comme la nature des choses est de varier continuellement, et d'être relatives à mille hasards, surtout à la sagesse de chaque Gouvernement, il arrive qu'un État qui paroît victorieux au-dehors se ruine au-dedans, pendant que ceux qui sont neutres augmentent leur force, ou que les vaincus la reprennent; et la décadence commence surtout dans le temps des plus grands succès qu'on ne peut avoir ni maintenir que par des moyens violents » (*ibid.*, p. 20).

8 Montesquieu, *Analyse du Traité des devoirs*, 1725, La Pléiade, t. I, p. 110 (nous soulignons); cf., *infra*, p. 220 sq.

9 « Chacun se sent inférieur : à peine chacun se sent-il égal » (Montesquieu, *L'Esprit des lois*, I, 2, La Pléiade, t. II, p. 235).

10 Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Gallimard, Folio, 1972. « Je m'entends; et je m'entends ainsi que vous vous entendez » (*ibid.*, p. 39). Il s'adresse à lui-même à la deuxième personne, s'observe et se juge : « Vous vous en êtes allé en vous mordant les doigts; c'est votre langue maudite qu'il fallait mordre auparavant. Pour ne vous en être pas avisé, vous voilà sur le pavé, sans le sol, et ne sachant où donner de la tête » (*ibid.*, p. 46).

11 « Et puis le mépris de soi; il est insupportable » (*ibid.*, p. 48).

12 « Est-ce que tu ne saurais pas flatter comme un autre? Est-ce que tu ne saurais pas mentir, jurer, parjurer, promettre, tenir ou manquer comme un autre! » (*ibid.*, p. 48).

13 « C'est qu'on ne pouvait se passer de moi, que j'étais un homme essentiel » (*ibid.*, p. 88-89).

14 *Ibid.*, p. 90.

15 Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 47.

16 Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau* *op. cit.*, p. 106.

17 *Ibid.*, p. 52. Cf. Marian Hobson, « Pantomime, spasme et parataxe », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, avril-juin 1984, p. 197-213.

18 M. Hobson, *op. cit.*, parle du comportement du Neveu comme *symptôme* et comme *signe*.

19 Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 35 et 127.

20 Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 45.

21 Cf. Jean Starobinski, « Diogène dans *Le Neveu de Rameau* », in *Stanford French Review*, 1984, p. 147-165. Pour Diderot, se projeter en Diogène, « c'est concilier sous les mêmes auspices le penchant à la dénudation physiologique et le goût de la prédication morale » (*ibid.*, p. 155).

22 Mikhaïl Bakhtine, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Seuil, 1970.

23 Le spasme naturel serait l'enchaînement action/réaction ou le tonus naturel, le spasme contre nature produisant les maladies : « Tous les maux des nerfs peuvent proprement se réduire à la paralysie et au spasme, ou à la convulsion qui est une alternative très prompte du spasme à l'état naturel ou à la paralysie » (Samuel Tissot, « Traité des nerfs et de leurs maladies », in *Œuvres*, 1855, p. 10).

24 François Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, Yale, 1964, p. 325, cité par M. Hobson, *op. cit.*, p. 202.

25 D. Diderot, « Le Rêve de D'Alembert », in *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 184.

26 *Ibid.*, p. 36.

27 *Ibid.*, p. 125.

28 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

29 D. Diderot, *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 126.

30 *Ibid.*, p. 62.

31 Le mot « cosmopolite remonte au XVI^e siècle. Le *Dictionnaire* de Darmesteter, Hatzfeld et Thomas l'attribue à l'ouvrage de G. Postel, voyageur et savant, lecteur royal et professeur de langues orientales sous François I^{er} (cf. *supra*, p. 183-184). Le *Dictionnaire de l'Académie* n'enregistre le mot qu'en 1762. L'*Histoire de la philosophie hermétique* de Lenglet

du Fresnoy, 1762, attribue le terme à l'alchimiste A. Sethon et fait état d'un traité du *Cosmopolite*, publié à Prague en 1604. La gloire de ce terme date du XVIII^e siècle : Trévoux, puis Fougeret de Monbron (1750), avant d'arriver à l'Académie. Le véritable sage est un « cosmopolite », dit Dortidius (Diderot), dans *Les Philosophes* (acte III, scène 4). Cf. Paul Hazard, « Cosmopolite », in *Mélanges* offerts à Fernand Baldensperger, Paris, Champion, 1930, t. I, p. 354-364. On utilise aussi le terme stoïcien de « citoyen du monde ». Du Bellay lui donne un sens péjoratif (*Siège de Calais*, acte IV, scène 2), alors que La Fontaine se revendique « sage citoyen de ce vaste univers », et que Saint-Simon l'applique au prince de Vaudémont (XV, p. 60). (Cf. F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, t. VI, 1^{re} partie, p. 118-121.)

32 D. Diderot, *Satire I*, sur les mots de caractère, in *Œuvres complètes*, Garnier, 1875, t. IV, p. 305.

33 Cf. Fougeret de Monbron, *Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde*, suivi de *La Capitale des Gaules ou la Nouvelle*

Babylone, Bordeaux, coll. Ducros, 1970. Introduction et notes de Raymond Trousson, p. 15.

34 Fougeret de Monbron, *Le Cosmopolite*, *op. cit.*, p. 35.

35 Ainsi, voulant embarquer sur un bateau anglais, l'ambassadeur de France fait remarquer à Fougeret que « nous étions alors en guerre avec l'Angleterre. Je lui répondis [...] que j'étais habitant du monde, et que je gardais une exacte neutralité entre les puissances belligérantes » (*ibid.*, p. 122).

36 *Ibid.*, p. 45.

37 Fougeret de Monbron, *Le Cosmopolite*, *op. cit.*, p. 69.

38 « Ce que l'on peut dire de plus raisonnable pour n'offenser aucun parti, c'est que tout est également ridicule ici-bas, et que la perfection des choses ne consiste que dans l'opinion qu'on s'en fait » (*ibid.*, p. 52). Et encore plus violemment : « ... le plus grand fruit que j'ai tiré de mes voyages ou de mes courses est d'avoir appris à haïr par raison ce que je haïssais par instinct [...]. Je me suis parfaitement convaincu que la droiture et l'humanité ne sont en tous lieux que des termes de convention, qui n'ont au fond rien de réel et de vrai ; que chacun ne vit que pour soi, n'aime que soi [...]. Je serais, à la vérité, un peu plus fripon » (*ibid.*, p. 59). « De toutes les créatures vivantes, je suis celle que j'aime le plus sans m'en estimer davantage [...]. Au contraire, j'avoue de la meilleure foi du monde que je ne vaux précisément rien ; et que la seule différence qu'il y a entre les autres et moi, c'est que j'ai la hardiesse de me démasquer, et qu'ils n'osent en faire autant » (*ibid.*, p. 60). « Mais il faut que l'on sache que je suis un être isolé au milieu des vivants ; que l'univers est pour moi un spectacle

continu où je prends mes récréations gratis » (*ibid.*, p. 61-62).

39 Oliver Goldsmith, *Citizen of the World*, 1762.

40 Laurence Stern, *Sentimental Journey*, 1768.

41 Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, liv. I, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, 1969, t. IV, p. 248-249.

42 Montesquieu, *Mes pensées*, *op. cit.* p. 1286.

43 *Ibid.*, t. I, p. 981.

44 G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1977, t. II, p. 54.

45 *Ibid.*, t. II, p. 54-55.

46 G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie...*, *op. cit.* t. II, p. 56. Le texte de Diderot, qui n'est alors pas connu en France, vient d'être traduit en allemand par Goethe.

47 *Ibid.*, t. II, p. 77.

48 *Ibid.*, t. II, p. 73.

49 G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 78.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, p. 80.

52 *Ibid.*, p. 81.

53 *Ibid.*, p. 80.

54 Tout en remarquant la justesse de la lecture hégélienne, H.-R. Jauss insiste davantage sur les divergences entre Hegel et Diderot, le dialogisme du *Neveu* s'opposant à la dialectique philosophique. Cf. H.-R. Jauss, « *Le Neveu de Rameau*, dialogique et dialectique (ou Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot) », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, avril-juin 1985, p. 145-181.

55 G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie...*, *op.cit.*, p. 81.

56 *Ibid.*, p. 84.

57 Cf. Gabriel Compayré, Préface à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Alcan, 1902. La *souveraineté législative nationale*, dont l'idée remonte à Rousseau, est en réalité une tradition qu'il a fallu rénover, mais dont on connaît l'affirmation chez Aristote, chez saint Thomas, chez certains théologiens partisans de la priorité des conciles sur le pape, chez Philippe Pot (*Discours des États généraux*, 1484), chez François Holman (*Francogallia*, 1573), chez les juristes anglais, chez Spinoza. A la suite de la Révolution, elle trouvera son apogée chez Kant, articulée à son cosmopolitisme (cf. p. 250 sq.).

58 Edmund Burke, *Reflexions on the Revolution in France*, 1790.

59 Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, 1951-1968, trad. fr. Seuil, « Points », 1982, p. 280.

60 *Ibid.*, p. 281.

61 *Ibid.*

62 H. Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 287-288.

63 H. Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 288.

64 Albert Mathiez, *La Révolution et les étrangers*, Paris, La Renaissance du Livre, 1928, p. 31.

65 Une organisation plus vaste regroupera certains de ces clubs nationaux, le Club des patriotes étrangers, qui devient le Club des Allobroges, le 10 août 1792.

66 Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, p. 72.

67 Un exemple du climat d'incertitude qui suscitait ces excès sans nécessairement les justifier peut

être fourni par le journal *Le Cosmopolite*. Fondé en décembre 1791 par le Belge Proli, le journal est pacifiste : il combat la politique belliqueuse des Girondins, défend l'alliance franco-autrichienne, publie les propos de Robespierre contre la guerre... Distribué, semble-t-il, en grande partie gratuitement, le journal est suspecté de servir la politique de l'empereur; il disparaît après la déclaration de guerre qu'il ne put empêcher (A. Mathiez, *op. cit.*, p. 31). Proli abandonne ses vieilles alliances et devient hébertiste : pour démontrer son patriotisme?

68 Ceci s'applique à tout étranger «qui ne pourra pas justifier devant le Comité ou d'un établissement en France, ou d'une profession qu'il y exerce, ou d'une propriété immobilière acquise, ou de ses sentiments civiques par l'attestation de six citoyens domiciliés depuis un an dans la commune... » (cité par A. Mathiez, *op. cit.*, p. 125).

69 Cf. Louis Jacob, *Hébert, le Père Duchesne, chef des sans-culottes*, Gallimard, 1960, p. 333.

70 « Ils délibèrent, proclame Robespierre, [...] dans nos administrations, dans nos assemblées sectionnaires, ils s'introduisent dans nos clubs, ils ont siégé jusque dans le sanctuaire de la représentation nationale [...]. Ils rôdent autour de nous, ils

surprennent nos secrets, ils caressent nos passions, ils cherchent à nous inspirer jusqu'à nos opinions, ils tournent contre nous nos résolutions. Etes-vous faibles? Ils louent votre prudence. Etes-vous prudents? Ils vous accusent de faiblesse; ils appellent votre courage témérité, votre justice cruauté. Ménagez-les, ils conspirent publiquement; menacez-les, ils conspirent dans les ténèbres et sous le masque de patriotisme. Hier, ils assassinaient les défenseurs de la liberté, aujourd'hui, ils se mêlent à leur pompe funèbre [...]. Les étrangers ont paru quelque temps les arbitres de la tranquillité publique. L'argent circulait ou disparaissait à leur gré. Quand ils voulaient, le peuple trouvait du pain, quand ils voulaient, le peuple en était privé [...]. Leur principal objet est de nous mettre aux prises les uns avec les autres. » Et Barère de renchérir : « Quand nous avons la guerre avec une partie de l'Europe, aucun étranger ne peut aspirer à l'honneur de représenter le peuple français. » (Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, p. 172.)

71 Cf. L. Jacob, *op. cit.*, p. 347.

72 « Un temps viendra, je l'espère, où tous les peuples de la terre, après avoir exterminé leurs tyrans, ne formeront plus qu'une seule famille de frères. Peut-être un jour verra-t-on des Turcs, des Russes, des Français, des Anglais, des Allemands même, réunis dans le même Sénat et composer une grande Convention de toutes les nations de l'Europe. C'est un beau rêve qui peut cependant se réaliser... » (*ibid.*, p. 304).

73 Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, p. 182.

74 Anacharsis Cloots publie *L'Orateur du genre humain ou Dépêche du Prussien Cloots au Prussien Herzberg*, Paris, 1791; ainsi que *La République universelle*, Paris, 1792, où il a été établi « que le peuple était le souverain du monde, que de plus il était Dieu, que la France était le berceau et le point de ralliement du peuple-dieu, que les sots seuls craignent un Être suprême, etc. »; et les *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, Paris, 1793.

75 Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, p. 169-170.

76 « Je ne crois pas, déclare le Père Duchesne, comme le prophète Anacharsis Cloots, que nous devons faire le Don Quichotte, et aller entreprendre une guerre universelle pour convertir à la liberté ceux qui ne sont pas encore dignes de la connaître. C'est au temps et à la raison de faire un pareil miracle » (L. Jacob, *op. cit.*, p. 304).

77 Une des plus ferventes fut celle de Georges Avenel, qui, des années plus tard, lui consacra la première biographie, elle aussi visionnaire, qui continue à intriguer les historiens. Cf. G. Avenel, *Anacharsis Cloots, L'Orateur du genre humain, Paris! France! Univers!* 1865, réédité par les éditions Champ Libre, Paris, 1976.

78 Terme donné en Angleterre aux circonscriptions faisant l'objet de trafics électoraux, notamment par le jeu de la sur-représentation.

79 Cf. Jean Lessay, *L'Américain de la Convention, Thomas Paine, professeur de révolutions*, Perrin, 1987, p. 236 et 242.

L'universalité ne serait-elle pas... notre propre étrangeté ?

L'universalisme moral des Lumières trouve, par-delà l'épreuve de la Révolution, son discours magistral avec l'aspiration raisonnée de Kant à une paix universelle. En contrepoint, l'inversion romantique, l'émergence du nationalisme allemand et tout particulièrement la notion de *Volksgeist* de Herder, mais surtout la Négativité hégélienne - qui à la fois réhabilite et systématise, déchaîne et enchaîne la puissance de l'Autre, contre et dans la conscience du Même -, pourront être pensées comme des étapes préparant la « révolution copernicienne » que fut l'invention de l'inconscient freudien. Il ne s'agit pas ici de suivre ce parcours philosophique et la dette de Freud envers ce trajet qui le précède. Ainsi, de l'immense continent hégélien qui a impulsé et achevé la pensée de l'Autre, nous ne retiendrons que ce qui se rapporte à l'étrangeté intrinsèque à la culture, que Hegel a génialement développé à partir de Diderot¹. Toutefois, pour mieux indiquer l'impact politique et éthique de la percée freudienne, ou plutôt esquisser un espace où cet impact pourrait être pensé par d'autres, par des étrangers à ce livre, les présentes pages se voulant prospectives, fragmentaires, « subjectives », plus que démonstratives ou didactiques - traçons en pointillé une ligne de Kant à Herder et Freud. Car avec Freud, l'étrangeté, inquiétante, s'insinue dans la quiétude de la raison même, et, sans se borner à la folie, à la beauté ou à la foi, pas plus qu'à l'ethnie ou à la race, irrigue notre être-de-parole lui-même, estrangé par d'autres logiques, y compris l'hétérogénéité de la biologie... Désormais, nous nous savons étrangers à nous-mêmes, et c'est à partir de ce seul appui que nous pouvons essayer de vivre avec les autres.

Kant pacifiste universaliste

Alors que le cosmopolitisme s'exalte ou sombre, suivant le cours des événements révolutionnaires, il revient à Emmanuel Kant de formuler en termes philosophiques, juridiques et politiques l'esprit internationaliste des Lumières.

Puisqu'il est dans la « nature de l'homme de chercher la félicité qu'il s'est lui-même créée par la raison, l'homme - à travers le philosophe - se trouve confronté à son « insociable sociabilité² ». Par ce terme d'une rare justesse

condensée, Kant évoque à la fois nos tendances à créer des sociétés et la constante résistance que nous leur opposons en les menaçant sans cesse de scission : l'homme raisonnable veut la concorde, la nature veut la discorde. Il en résulte que « le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit³ ». A la liberté sans frein et à la détresse, les hommes opposent un état de contraintes : ils imposent une discipline à l'insociabilité qui fait penser à l'origine des arts⁴. Au plan juridique et politique, ce droit universel ne saurait se réaliser que « par une relation extérieure légale entre les États⁵ ». Et Kant, comme les cosmopolites fougueux de la Révolution, mais avec la précision logique d'une argumentation apaisée, de prôner à son tour « une Société des Nations dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité [...] et ses droits, non de sa propre force ou de sa propre appréciation du droit, mais uniquement de cette grande Société des Nations (*Foedus Amphictyonum*), c'est-à-dire d'une force unie et de la décision légale de la volonté unifiée⁶ ».

Kant sait que l'idée semble extravagante - « folle », dit-il en pensant à l'abbé de Saint-Pierre et à Rousseau; toutefois, elle s'impose à lui comme l'« issue inévitable de la détresse » et comme une nécessité aussi impérative, désormais, que le fut jadis le renoncement par l'homme sauvage à la liberté brutale au profit d'une sécurité fondée sur la contrainte des premières lois. Si cette tendance est naturelle, il n'est pas moins nécessaire d'« introduire une force unifiée qui donne du poids à cette loi et, par suite, une situation cosmopolitique de la sécurité publique des États » : sans exclusion absolue des dangers, qui risquerait de conduire à l'assoupissement, mais en écartant fermement le risque de destruction. Kant n'ignore pas le *temps* nécessaire à une telle maturité des citoyens pour l'intérieur comme à la concorde des nations pour l'extérieur : ce serait un temps cosmique, lance-t-il dans une comparaison avec le cycle des planètes. Il insiste cependant sur l'inévitable nécessité, pour les hommes, de faire « un grand corps politique futur, dont le monde passé ne peut fournir aucun exemple⁷ » : « La nature a pour dessein suprême d'établir [...] une *situation cosmopolitique* universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine.⁸ »

En écho à Montesquieu et à Rousseau, et en résonance aussi avec Cloots - qui, nous l'avons vu, reprend dans sa rhétorique visionnaire l'idée d'une République universelle, donnant même des « bases constitutionnelles » au « genre humain » —, le texte de Kant inscrit au principe d'une morale politique et d'une réalité juridique encore à réaliser la conception cosmopolite d'une humanité trouvant sa pleine réalisation sans étrangers, mais respectant le droit des différents. La notion d'une *séparation* jointe à l'*union* viendra préciser ce cosmopolitisme pratique que la nature prévoit et que les hommes réalisent : instruit sans doute des heurts entre nationalismes et cosmopolitisme au cours

de la Révolution, Kant développera cette doctrine dix ans plus tard dans *La Paix éternelle* (1795). Comment? Après avoir distingué le *jus civitatis* (droit civil d'un peuple) et le *jus gentium* (droit des gens réglant les relations des peuples), il définit le *jus cosmopoliticum* (droit cosmopolite) : « en tant que les hommes ou les Etats sont considérés comme influant les uns sur les autres en qualité des parties constituantes du grand État du genre humain ». Afin d'éviter l'état de guerre que les États particuliers sont amenés à instaurer pour imposer leurs intérêts propres, Kant préconise « l'idée d'une fédération, qui s'étendrait insensiblement à tous les États et qui les conduirait ainsi à une paix perpétuelle ⁹ ». Cet « État de nations » (*civitas gentium*), cette République universelle embrasserait tous les peuples de la Terre. Dans cet esprit, l'idée que nous avons vu esquisser par les cosmopolites de la Révolution concernant l'absorption des étrangers se trouve reprise en des termes semblables : « Hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. » D'où découlerait cette générosité? Tout simplement... de ce que la Terre est ronde : naturellement donc, inévitablement¹⁰.

Cependant, loin de cet idéal, les États européens considèrent les pays nouvellement découverts comme étant « sans propriétaires », et redoublent d'injustice à l'égard des étrangers. Pour passer de cette situation dramatique à l'État des nations qu'il propose, Kant ne peut en appeler qu'à la raison pratique, qui ne fera qu'accomplir un dessein inhérent à la Nature elle-même ¹¹.

Ici vient s'inscrire la reconnaissance de la *différence* au sein même de la République universelle. D'abord, la *coexistence* des États garantira leur vitalité et leur démocratie mieux qu'une « réunion sous une puissance supérieure », susceptible de dégénérer en monarchie universelle - source potentielle d'anarchie. Ensuite, la Nature, que la raison pratique respecte et réalise, « se sert de deux moyens pour empêcher les peuples de se confondre, de la diversité des langues et des religions ¹² ». *Séparation* donc et *union* garantiront la paix universelle au sein de ce cosmopolitisme compris comme coexistence des différences qu'imposent la technique des rapports internationaux d'une part, et la morale politique d'autre part. En somme, puisque la politique ne saurait être que morale, l'accomplissement de l'homme et des desseins de la Providence exige qu'elle soit « cosmopolitique ».

Cet hymne raisonné au cosmopolitisme, qui traverse la pensée kantienne comme une dette envers les Lumières et la Révolution, apparaît certes, aujourd'hui encore, comme une utopie idéaliste, mais aussi comme une inéluctable nécessité dans notre univers contemporain qui unifie la production et le commerce des nations en même temps qu'il éternise entre elles un état de guerre à la fois matérielle et spirituelle.

Une fois de plus, la décision morale paraît seule pouvoir transcender les

besoins étroits des politiques nationales. Le cosmopolitisme comme impératif moral serait-il la forme laïque de ce lien rassemblant familles, langues et États que la religion a prétendu être? Un au-delà des religions : la croyance que les individus se réalisent si et seulement si l'espèce entière obtient l'exercice des droits pour tous et partout?...

La nation patriote entre le « sens commun » et le « Volksgeist »

C'est pourtant sur fond de conscience nationale et de patriotisme ou de nationalisme que se détache et peut se comprendre la situation contemporaine des étrangers. Or, le nationalisme moderne, qui a aussi des racines antiques, n'apparaît pas avant la seconde moitié du XVIII^e siècle, et c'est encore pendant la Révolution française qu'il s'exprimera le plus fermement¹³. Cosmopolites et rationalistes, les Lumières françaises imposent parallèlement l'idée de *nation* que le long travail des humanistes depuis la Renaissance avait préparé (notamment à travers l'éveil des langues et des littératures nationales) et à laquelle la monarchie absolue avait donné une structure politique centralisée. On peut suivre, au XVII^e siècle, le glissement progressif d'une pensée politique prônant l'autorité royale vers une politique soucieuse de la souveraineté du peuple et de la nation. Bien que le « sentiment national » n'existe pas encore, l'Angleterre voit se former dès cette époque une opinion publique, attachée à ses particularités géographiques et à ses valeurs morales (« *Rule Britannia* », 1740), même si le terme de « patriotisme » conserve encore à ce moment-là une résonance ironique. Lord Bolingbroke fait entrer dans la théorie politique une notion de « loi particulière » qui, tout en étant d'inspiration universelle et divine, doit néanmoins viser au bonheur des diverses communautés nationales. Ses ouvrages, *Letters on the Spirit of Patriotism* (1736) et *The Idea of the Patriot King* (1738), donnent un nouveau sens au terme et se propagent vite en France. L'accent mis par Voltaire ou par Montesquieu sur les passions ou les caractères spécifiques des peuples; la distinction de Turgot entre « État » et « nation », cette dernière étant fondée sur la communauté de langue; l'expansion de la langue française par la publication de traductions; l'expression de plus en plus assurée du « tiers état » dans une littérature de mœurs ancrée dans les sentiments, le paysage et l'individu social (de *Manon Lescaut* à *La Nouvelle Héloïse*), peuvent être comptés parmi les signes avant-coureurs qui élaborent l'idée nationale. C'est Rousseau (1712-1778) qui l'exprimera le mieux, avant qu'une communauté culturelle, sociale et politique ne se révèle dans l'acte même de la Révolution : le *peuple souverain* décapitant la souveraineté royale.

Verve essentielle des Lumières, parallèle et parfois contradictoire par rapport à son universalisme, ce rousseauisme patriote et nationaliste demeure

sous-jacent dans le nationalisme moderne. Il n'en est cependant qu'une des composantes. La nostalgie pour le foyer genevois, qui identifie l'individu à son origine géographique et familiale; le souci de préserver la personne au sein même de sa communauté la plus proche; l'accent mis sur la libre volonté, qui seule doit créer une communauté nationale : voilà quelques traits du patriotisme de Rousseau, qui conjuguent sentimentalisme et rationalisme, repli passionnel et exigence de justice et de liberté, latences romantiques et lucidité politique fondée sur le contrat des citoyens conscients de leur égalité et de leur droit au bonheur. Par-delà ses teintes sensibles, c'est un rationalisme politique qui sous-tend l'idée nationale chez Rousseau, faisant reposer l'orgueil patriotique sur le « sens commun » inspiré du « libre arbitre » et du cogito, cartésien comme fondement du contrat national. Écoutons d'abord le cœur : « En passant à Genève, je n'allai voir personne, mais je fus prêt à me trouver mal sur les ponts. Jamais je n'ai vu les murs de cette heureuse ville, jamais je n'y suis entré sans sentir une certaine défaillance de cœur qui venoit d'un excès d'attendrissement ¹⁴. » Cependant, si le moi doit se fondre dans la communauté nationale ¹⁵, celle-ci ne serait tolérable qu'en se soumettant au bonheur de ses membres ¹⁶.

Cette conception contractuelle, toute politique et rationnellement, donc naturellement fondée sur le droit à la liberté de chacun, est déjà sensiblement éloignée des premiers indices de sentiment national en France, que la présence de la royauté enracinait volontiers dans l'héritage et le sol. On appréciera le nationalisme de Rousseau en le comparant à celui, très « personnaliste », de Voiture, par exemple, à propos des exploits de Richelieu ¹⁷.

L'orgueil national, qui ne méconnaît pas les « gasconnades » et les fougues à la Fanfan la Tulipe, trouvera aussi sous la Révolution une dominante terroriste, dont on peut se demander si elle est une déformation brutale du nationalisme rousseauiste ou bien sa conséquence intrinsèque. Il reste que le patriotisme de l'*Émile* et du *Contrat social* est subordonné à l'universalité des droits humains. Ainsi, tout en signant « le Citoyen de Genève » sa préface à la Lettre à *d'Alembert* (1758), Rousseau note : « Justice et vérité, voilà les premiers devoirs de l'homme. Humanité, patrie, voilà ses premières affections. Toutes les fois que des ménagements particuliers lui font changer cet ordre, il est coupable ¹⁸. » Cela conduira Rousseau, à la suite du Projet de paix perpétuelle (1713) de l'abbé de Saint-Pierre, à envisager une confédération des peuples pour empêcher la guerre (Extrait, 1756-1760, et *Jugement sur le « Projet de paix perpétuelle »*, 1782) - idée que Kant va reprendre et développer ¹⁹.

À ce nationalisme rationnel, respectueux de l'individu et légaliste, vient se joindre un autre courant qui donnera sa coloration définitive au nationalisme moderne. Tout en étant issu des mouvements illuministes allemands plus tardifs, ce second nationalisme ne s'enracine cependant pas dans l'idée *juridique et politique* d'une nation souveraine, dont la loi garantit l'exercice de

la liberté et de la justice, mais dans l'idée plus *féodale* et *spiritualiste* d'une parenté physique et d'une identité linguistique.

Le sentimentalisme mélancolique anglais n'est pas étranger à son émergence — *Clarisse* de Richardson (1748), *The Complaint or Night-Thoughts* d'Edward Young (1742-1745) ou *Fragments of Ancien Poetry* de James Macpherson, rationalisant l'esprit des légendes celtiques (1760), appartiennent à ce courant. Mais c'est en Allemagne que la notion mystique de nation prend son ampleur.

On peut dire qu'en Europe centrale et orientale la dissolution de l'Empire n'a pas conduit à la création d'un État despotique suffisamment puissant et ordonné pour favoriser le déploiement d'une volonté politique. On peut également considérer que le protestantisme de Luther inverse en une mystique pragmatique soucieuse d'accomplissement individuel ce qui produira en France un sens commun des enjeux sociaux, et en Angleterre une opinion publique démocratique avide de souveraineté politique. Des facteurs sans doute nombreux ont, à travers Klopstock, Möser et surtout Herder, abouti à l'avènement de la notion de communauté nationale, *Gemeinschaft* : non pas politique, mais organique, évolutive, vitale et métaphysique à la fois, expression d'un esprit quasi irrationnel et insaisissable, que résume le mot *Gemeinsinn*²⁰. Valeur suprême, cet esprit national, *Volksgeist*, n'est pas, chez Herder, biologique, « scientifique » ni même politique, mais essentiellement moral. C'est seulement après 1806 que ce concept *culturel* de « nation » devient *politique* et s'investit dans la lutte nationale-politique. Comme si, dans un premier temps, les Lumières françaises avaient éveillé chez le protestant Johann Gottfried von Herder (1744-1803) un sursaut d'esprit national ancré dans la langue et respectueux des valeurs différentielles de chaque nation au sein d'un humanisme universaliste. Et comme si, dans un second temps, le contrecoup des guerres révolutionnaires avait modifié cette *religion nationale* en *politique nationaliste* et, qui plus est, *réactionnelle*, cherchant, contre l'abstraction universaliste, un repli romantique dans la mystique du passé, dans le caractère populaire ou dans le génie national et individuel, tous irréductibles, rebelles, impensables et régénérants. Dans cette poche familiale et irrationnelle se logèrent à la fois le repli national - en période de défaite et de difficulté, comme structure assurant une intégrité archaïque, une indispensable garantie de la famille; et l'orgueil national - en période offensive, comme fer de lance d'une politique d'expansion économique et militaire.

Le bien suprême n'est plus désormais l'individu rousseauiste, mais la nation dans sa totalité. Et même si, chez Herder, cette suprématie nationaliste fut freinée par l'éthique chrétienne qui le faisait ironiser sur le sentiment de supériorité que certains peuples pourraient avoir d'eux-mêmes, la voie fut ainsi ouverte à l'irrationalisme. Le culte même de la langue nationale était lourd d'ambiguïtés.

Le nationalisme comme intimité : de Herder aux romantiques

Une traduction, celle de la Bible, fonde la notion moderne de culture (*Bildung*) allemande. En effet, lorsque Luther (1483-1546) traduit l'Écriture sainte dans un allemand parlé (« La mère dans la maison et l'homme du commun parlent ainsi », dit-il pour défendre son œuvre), il ne s'oppose pas seulement à l'autorité romaine en « délatinisant » l'allemand. Plus ambitieusement encore, il travaille à fonder une culture nationale qui, par un double mouvement de *fidélité* aux modèles et d'*amplification* du registre national tel qu'il se donne initialement dans la langue, se prolongera jusqu'à son apogée romantique. L'enthousiasme romantique pour le génie national (*Volksgeist*) entre 1800 et 1830 ne devrait pas faire oublier que ce nationalisme culturel repose dès le début sur la nécessité de déployer le *propre* en le modifiant par une confrontation au canon sacré ou classique : le national se fonde donc sur une *traductibilité* élargie, qui se confond avec l'idée de *Bildung*, entendue comme processus de formation, pour commencer, d'une langue nationale ²¹.

En contradiction avec le cosmopolitisme rationaliste des Lumières, perçu d'ores et déjà comme creux, on trouve cependant chez Herder la première et la plus explicite formulation de cet ancrage de la culture dans le génie de la langue. Tout en restant profondément fidèle à un universalisme chrétien — la première histoire cosmopolite de l'humanité ne fut-elle pas *La Cité de Dieu* de saint Augustin? -, ce pasteur protestant fut le véritable fondateur du culte de l'esprit national si cher aux romantiques.

Dès ses *Fragments sur la nouvelle littérature allemande* (1767), Herder vante l'originalité de la langue allemande, tout en exigeant son perfectionnement par une émulation soutenue avec les langues anciennes et modernes, qu'il oppose à la simple docilité aux modèles classiques. Après *De l'origine des langues* (1772), *Une autre philosophie de l'histoire* (1774) développe une violente polémique patriotique à la fois contre le despotisme « éclairé » et cosmopolite, et contre le rationalisme « abstrait » des Lumières. Chaque nation — dont l'originalité réside, selon l'auteur, dans la langue et la littérature, avant de concerner les mœurs, le gouvernement et la religion — est pensée sur le modèle des âges de l'existence, tout en étant intégrée à la chaîne de la civilisation où elle cherche à égaler les autres. Dans cet esprit, les *Volklieder* de Herder remettent à l'honneur le passé médiéval et le prestige de la poésie populaire allemande.

Cependant, ayant rattaché son histoire de l'humanité à la biologie, Herder compose enfin ses célèbres *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), plus proches d'un humanisme éclairé que du

luthéranisme de 1774. Herder s'y montre moins soucieux des différences de climat ou de mœurs, même s'il attribue à l'influence des intempéries locales ce qu'il estime être les défauts des Noirs ou des Chinois. En revanche, il porte une attention primordiale aux « peuples » de Dieu (Herder n'accepte pas l'idée de « races humaines ») qui demeurent frères dans leurs organismes, mais se spécifient radicalement à partir de leurs langues et de leurs civilisations.

S'il est vrai qu'il bâtit le culte d'une « langue nationale originelle » qui se doit de rester « vierge » de toute traduction, puisqu'elle est, comme pour Klopstock, « une sorte de réservoir du concept le plus original de peuple », Herder ne prête qu'indirectement le flanc à l'appropriation qu'en ont réalisée les politiciens nationalistes. Encore récemment, on a voulu voir en lui un régionaliste. Il est malgré tout un traducteur : il traduit des « romances » espagnoles, s'intéresse à la littérature anglaise et à l'Antiquité gréco-romaine, et maintient souvent un souci d'équilibre entre le « propre N et l' « étranger » : « J'observe les mœurs étrangères afin de sacrifier les miennes au génie de ma patrie, comme autant de fruits mûrs sous un soleil étranger »; dans un mouvement centrifuge, l'œuvre traduite doit être révélée « telle qu'elle est », mais aussi telle qu'elle est « pour nous [22](#) ». Ce *Volksgeist*, enraciné dans une langue que l'on considère comme un processus constant d'altération et de dépassement d'elle-même, devient cependant un concept conservateur et réactionnel lorsqu'on l'extrait du mouvement de la *Bildung* pour l'exalter dans une virginité originelle ou le vouer à l'ineffable. Toutefois, en soi, cette assimilation de la langue à la *Bildung* et, *vice versa*, cette accentuation du *parler* national comme plus petit dénominateur d'identité extraient le cosmopolitisme chrétien ou humaniste de son imprécision spirituelle, naturelle ou contractuelle; de plus, elles permettent de considérer ce qui est « étranger sous l'aspect logique et familier de la langue et de la culture.

A partir de là s'impose un apprivoisement de l'étrangeté au titre d'une logique spécifique, qui trouvera ses développements majeurs dans l'intérêt philologique et littéraire à l'égard des langues et littératures nationales. On découvre une telle attitude aussi bien dans le particularisme des romantiques, amoureux de la dignité du détail national, que dans l'universalisme de Goethe, partisan d'une *Weltliteratur*.

Cette localisation de l'étrangeté ainsi reconnue, voire positivée dans la langue et la culture nationale, se retrouvera dans l'inconscient freudien, à propos duquel le maître de Vienne précisera qu'il suit la logique de chaque langue nationale. On peut même voir dans le philologisme philosophique de Heidegger, dépliant les concepts de la pensée grecque à partir des résonances de son lexique, comme un écho de cette philologie du génie national d'inspiration herdérienne.

En revanche, les générations postérieures à Herder ont extrapolé l'autarcie littéraire — prônée certes par le maître, qui la subordonne cependant à la

totalité de la culture humaine - pour en faire un argument exaltant le « cosmopolitisme du goût littéraire allemand ». Ce dernier est compris alors comme une supériorité qui exprimerait l'aboutissement de l'absolu culturel et se placerait ainsi *au-dessus* des autres peuples, langues et cultures, justifiant l'exigence d'une *hégémonie* culturelle allemande. Une telle perversion nationaliste de l'idée cosmopolite, viciée et dominée par une « supériorité » nationale que l'on a pris soin auparavant de valoriser, est au fondement, on le sait, de l'idéologie nazie²³.

L'enracinement du spécifique dans ce que l'universalité humaine (le don de parole) peut avoir de diversifié (les langues nationales) allait de pair, chez les romantiques, avec la conception d'un *fondement invisible* de la nature visible et universelle. On a imaginé que ce *Grund* propre à la nature elle-même autant qu'à l'âme humaine se livrait moins à la recherche intellectuelle qu'à une quête émotionnelle, instinctuelle et intime, le *Gemüt*. L'orientation romantique vers le surnaturel, la parapsychologie, la folie, le rêve, les forces obscures du *fatum*, et jusqu'à la psychologie animale, relève de cette aspiration à saisir l'étrange et, en le domestiquant, à en faire une partie intégrante de l'humain. *L'Einführung* - l'accord identificatoire - avec le différent et l'étrange s'imposait alors comme trait distinctif de l'homme digne et cultivé : « L'homme parfait doit être capable de vivre de façon égale en divers lieux et au sein de divers peuples », note Novalis²⁴.

L'étrangeté du héros romantique prend ainsi corps et forme pour s'offrir comme le terreau dont surgira une notion hétéroclite de *l'inconscient* - à la fois lien profond de l'homme aux substrats obscurs de la nature (chez Carus et Schubert), volonté sous-jacente aux représentations (chez Schopenhauer) ou dynamisme intelligent d'inspiration hégélienne agissant aveuglément sous l'univers apparent (chez Hartmann).

On ne saurait saisir l'intervention freudienne, dans le champ spécifique de la psychiatrie, en dehors de sa filiation humaniste et romantique. Avec la notion freudienne d'inconscient, l'involution de l'étrange dans le psychisme perd son aspect pathologique et intègre au sein de l'unité présumée des hommes une *altérité* à la fois biologique *et* symbolique, qui devient partie intégrante du *même*. Désormais, l'étranger n'est ni une race ni une nation. L'étranger n'est ni magnifié comme *Volksgeist* secret, ni banni comme perturbateur de l'urbanité rationaliste. Inquiétante, l'étrangeté est en nous : nous sommes nos propres étrangers - nous sommes divisés. Pour être de filiation romantique, cette réhabilitation intimiste de l'étrange recueille sans doute les accents bibliques d'un Dieu étranger ou d'un Étranger susceptible de révéler Dieu²⁵. L'histoire personnelle de Freud, le Juif errant de Galicie à Vienne et à Londres, en passant par Paris, Rome et New York (pour ne citer que quelques étapes clés de son épreuve de l'étrangeté culturelle et politique), conditionne cette préoccupation d'affronter le malaise de l'autre en tant que mal-être à partir d'une permanence de l'« autre scène » en nous. Mon malaise

à vivre avec l'autre - mon étrangeté, son étrangeté - repose sur une logique troublée réglant ce faisceau étrange de pulsion et de langage, de nature et de symbole qu'est l'inconscient toujours déjà formé par l'autre. C'est de dénouer le transfert - dynamique majeure de l'altérité, de l'amour/haine pour l'autre, de l'étrangeté constitutive de notre psychisme - qu'à partir de l'autre je me réconcilie avec ma propre altérité-étrangeté, que j'en joue et que j'en vis. La psychanalyse s'éprouve alors comme un voyage dans l'étrangeté de l'autre et de soi-même, vers une éthique du respect pour l'inconciliable. Comment pourrait-on tolérer un étranger si l'on ne se sait pas étranger à soi-même? Et dire qu'il a fallu si longtemps pour que cette petite vérité transversale, voire rebelle à l'uniformisme religieux, éclaire les hommes de notre temps! Pourrait-elle leur permettre de se supporter irréductibles, parce que désirants, désirables, mortels et mortifères?

Freud: « heimlich/unheimlich » - l'inquiétante étrangeté

Explicitement de portée restreinte, puisque relative pour commencer aux problèmes esthétiques, et en privilégiant des textes de Hoffmann, *Das Unheimliche* (1919) de Freud dépasse subrepticement ce cadre, mais aussi le phénomène psychologique de l'« inquiétante étrangeté », pour s'avouer comme une recherche sur *l'angoisse* en général, et, de manière plus universelle encore, sur la *dynamique de l'inconscient*. En effet, Freud veut démontrer tout d'abord, à partir d'une étude sémantique de l'adjectif allemand *heimlich* et de son antonyme *unheimlich*, qu'un sens négatif proche de l'antonyme se rattache déjà au terme positif de *heimlich*, « familial », qui signifierait aussi « secret », « caché », « ténébreux », « dissimulé ». Ainsi, dans le mot *heimlich* lui-même, le familial et l'intime s'inversent-ils en leur contraire, rejoignant le sens opposé d'« inquiétante étrangeté » que contient *unheimlich*. Cette immanence de l'étrange dans le familial est considérée comme une preuve étymologique de l'hypothèse psychanalytique selon laquelle « l'inquiétante étrangeté est cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familial ²⁶ », ce que confirme pour Freud le propos de Schelling selon lequel on appelle « *unheimlich* tout ce qui devait rester un secret, dans l'ombre, et qui en est sorti ²⁷ ».

Ainsi donc, ce qui *est* étrangement inquiétant serait ce qui *a été* (notons le passé) familial et qui, dans certaines conditions (lesquelles?), se manifeste. Un premier pas est franchi qui déloge l'inquiétante étrangeté de l'extériorité dans laquelle la fixe la peur, pour la replacer à l'intérieur non pas du familial en tant que propre, mais d'un familial potentiellement entaché d'étrange et renvoyé (par-delà son origine imaginaire) à un passé impropre. L'autre, c'est

mon (« propre ») inconscient.

Quel « familier »? Quel « passé »? Pour répondre à ces questions, la pensée de Freud va jouer un tour étrange à la notion esthétique et psychologique d'« inquiétante étrangeté », qui a été initialement posée, pour y retrouver les notions analytiques d'*angoisse*, de *double*, de *répétition* et d'*inconscient*. L'inquiétante étrangeté que provoque chez Nathanaël (dans le conte d'Hoffmann, *L'Homme de sable*) la figure paternelle et ses substituts, ainsi que les allusions aux yeux, se rattache à l'angoisse de castration vécue par l'enfant, engrammée dans son inconscient, refoulée et réapparaissant enfin à l'occasion d'un état amoureux.

L'autre, c'est mon (propre) inconscient

Par ailleurs, Freud note que le moi archaïque, narcissique, non encore délimité par le monde extérieur, projette hors de lui ce qu'il éprouve en lui-même comme dangereux ou déplaisant en soi, pour en faire un *double* étranger, inquiétant, démoniaque. L'étrange apparaît cette fois-ci comme une défense du moi désespéré : celui-ci se protège en substituant à l'image du double bienveillant qui suffisait auparavant à le protéger, une image de double malveillant où il expulse la part de destruction qu'il ne peut contenir.

La répétition qui accompagne fréquemment le sentiment d'inquiétante étrangeté l'affilie à la « compulsion de répétition » propre à l'inconscient et « émanant des motions pulsionnelles » - compulsion « qui dépend sans doute de la nature la plus intime des pulsions elles-mêmes, qui est assez forte pour se placer au-delà du principe de plaisir ²⁸ ».

Le lecteur est désormais prêt à admettre que l'inquiétante étrangeté est un cas d'angoisse où « cet angoissant-là est quelque chose de refoulé qui fait retour ²⁹ ». Cependant, dans la mesure où rares sont les situations psychiques manifestant un refoulement absolu, ce retour du refoulé sous forme d'angoisse, et plus particulièrement d'inquiétante étrangeté, apparaît comme une métaphore paroxystique du fonctionnement psychique lui-même. Celui-ci est en effet construit par le refoulement et par sa nécessaire traversée, de telle sorte que le constructeur de *l'autre* et, en définitive, de *l'étrange* est bien le refoulement lui-même et sa perméabilité. « [...] nous comprenons que l'usage linguistique fasse passer le *heimlich* en son contraire l'*unheimlich* [...], puisque cet *unheimlich* n'est en réalité rien de nouveau ou d'*étranger* [*sic!*], mais quelque chose qui est pour la vie psychique familier de tout temps, et qui ne lui est devenu étranger que par le processus du refoulement ³⁰. »

Disons que l'appareil psychique refoule des processus et des contenus représentatifs qui ne sont plus nécessaires au plaisir, à l'autoconservation et à

la croissance adaptative du sujet parlant et de l'organisme vivant. Pourtant, dans certaines conditions, ce refoulé « qui aurait dû demeurer caché » réapparaît et provoque l'inquiétante étrangeté.

Tout en annonçant qu'il va désormais s'attaquer à « quelques autres cas d'inquiétante étrangeté », le texte de Freud continue en réalité, par une subtile et secrète tentative, de dévoiler les circonstances qui rendent propice cette traversée du refoulement engendrant l'inquiétante étrangeté. La confrontation avec la *mort* et ses représentations s'impose d'abord, car notre inconscient refuse la fatalité de la mort : « Notre inconscient a, aujourd'hui, aussi peu de place qu'autrefois pour la représentation de notre propre mortalité. » La crainte de la mort dicte une attitude ambivalente : nous nous imaginons survivants (les religions promettent l'immortalité), mais la mort n'en reste pas moins l'ennemie du survivant, et elle l'accompagne dans sa nouvelle existence. Revenants et fantômes représentent cette ambiguïté et peuplent d'inquiétante étrangeté nos confrontations avec l'image de la mort.

Le fantasme d'être enterré vivant provoque l'inquiétante étrangeté, accompagnée « d'une certaine volupté, à savoir le fantasme de vie dans le sein maternel ³¹ ». Nous voici devant une deuxième source de l'étrange : « Il advient souvent que des hommes névrosés déclarent que le sexe féminin est pour eux quelque chose d'étrangement inquiétant. Mais il se trouve que cet étranagement inquiétant est l'entrée de l'antique terre natale [*Heimat*] du petit d'homme, du lieu dans lequel chacun a séjourné une fois et d'abord. » « " L'amour est le mal du pays [*Heimweh*] ", affirme un mot plaisant ³². »

A la *mort* et au *féminin*, à l'ultime et à l'origine qui nous absorbent et nous constituent pour nous inquiéter lorsqu'ils font retour, s'ajoute l' « homme [...] quand nous lui prêtons des intentions mauvaises, [lesquelles] s'accompliront à l'aide de forces particulières ³³ ». De telles *forces* maléfiques seraient un tressage du symbolique et de l'organique : peut-être la pulsion elle-même, à la charnière de la psyché et de la biologie, qui déborde le freinage imposé par l'homéostasie organique. On en trouve la manifestation troublante dans l'épilepsie et dans la folie, et leur présence chez notre prochain nous inquiète d'autant plus que nous les pressentons obscurément en nous-mêmes.

Une sémiologie de l'inquiétante étrangeté

La mort, le féminin, la pulsion sont-ils toujours prétextes à inquiétante étrangeté? Après l'élargissement de sa méditation, qui pouvait conduire à voir dans l'inquiétante étrangeté le blason du fonctionnement inconscient, lui-même tributaire du refoulement, Freud en délimite les conditions en soulignant quelques particularités de la sémiologie dans laquelle elle se manifeste. Magie, animisme ou, plus prosaïquement, «incertitude

intellectuelle » et logique « déconcertée » (selon Jentsch) sont tous propices à l'inquiétante étrangeté. Or, ce qui rassemble ces procédures symboliques, au demeurant fort différentes, réside dans un affaiblissement de la valeur des signes en tant que tels et de leur logique propre. Le symbole cesse d'être symbole et « revêt toute l'effcience et toute la signification du symbolisé ³⁴ ». En d'autres termes, le signe n'est pas vécu comme arbitraire, mais prend une importance réelle. En conséquence, la réalité matérielle que le signe devait couramment indiquer s'effrite au profit de l'imagination, qui n'est que « l'accentuation excessive de la réalité psychique par rapport à la réalité matérielle ³⁵ ». Nous sommes ici devant la « toute-puissance de la pensée » qui, pour se constituer, invalide aussi bien l'arbitraire des signes que l'autonomie de la réalité, et les met sous la domination de fantasmes exprimant des désirs ou des craintes infantiles.

La névrose obsessionnelle, mais aussi et différemment les psychoses, ont cette particularité de « réifier les signes : de glisser de l'ordre du « dire » à l'ordre du « faire ». Une telle particularité témoigne *aussi* d'une fragilité du refoulement et, sans réellement l'expliquer, laisse s'inscrire en elle le retour du refoulé sous la forme de l'affect d'inquiétante étrangeté. Alors que, dans un autre dispositif sémiologique, on peut penser que le retour du refoulé prendrait l'aspect du symptôme somatique ou du passage à l'acte, ici la défaillance du signifiant arbitraire et sa tendance à se réifier en contenus psychiques qui prennent la place de la réalité matérielle favoriseraient l'expérience d'inquiétante étrangeté. Inversement, notre épreuve fugace ou plus ou moins menaçante de l'inquiétante étrangeté serait l'indice de nos latences psychotiques, de la fragilité de notre refoulement - en même temps que de l'inconsistance du langage en tant que barrière symbolique structurant en dernière instance le refoulé.

Étrange, en effet, la rencontre avec l'autre - que nous percevons par la vue, l'ouïe, l'odorat, mais n' « encadrons » pas par la conscience. L'autre nous laisse séparés, incohérents; plus encore, il peut nous donner le sentiment de manquer de contact avec nos propres sensations, de les refuser ou, au contraire, de refuser notre jugement sur elles - sentiment d'être « stupides », « floués ».

Étrange aussi, cette expérience de l'abîme entre moi et l'autre qui me choque - je ne le perçois même pas, il m'annihile peut-être parce que je le nie. Face à l'étranger que je refuse et auquel je m'identifie à la fois, je perds mes limites, je n'ai plus de contenant, les souvenirs des expériences où l'on m'avait laissée tomber me submergent, je perds contenance. Je me sens « perdue », « vague », « brumeuse ». Multiples sont les variantes de l'inquiétante étrangeté : toutes réitèrent ma difficulté à me placer par rapport à l'autre, et refont le trajet de l'identification-projection qui gît au fondement de mon accession à l'autonomie.

A ce point du parcours, on comprend que Freud s'attache à dissocier

l'inquiétante étrangeté suscitée par l'expérience esthétique de celle éprouvée dans l'expérience réelle : il souligne tout particulièrement les œuvres où l'effet d'étrangeté est aboli par le fait même que l'univers entier du discours est fictif. Tels sont les contes de fées, où l'artifice généralisé nous épargne toute comparaison possible entre le signe, l'imaginaire et la réalité matérielle. En conséquence, l'artifice neutralise l'inquiétante étrangeté et rend vraisemblables, acceptables et agréables tous les retours du refoulé. Comme si la féerie absolue - la sublimation absolue - ainsi qu'à l'opposé la rationalité absolue - le refoulement absolu - étaient nos seuls remparts contre l'inquiétante étrangeté... A moins que, nous privant aussi bien des risques que des délices de l'étrangeté, ils n'en soient les liquidateurs.

Des sujets, des artistes et... un roi

Associée, nous l'avons vu, à l'angoisse, l'inquiétante étrangeté ne s'y confond pourtant pas. Elle est d'abord choc, insolite, étonnement; et même si l'angoisse la rejoint, l'inquiétante étrangeté préserve cette part de malaise qui conduit le moi, au-delà de l'angoisse, à la dépersonnalisation. « Sentiment d'étrangeté et dépersonnalisation font partie de la même catégorie », note Freud, et beaucoup d'analystes insistent sur la fréquence de l'affect *d'Unheimliche* dans les phobies, surtout lorsque les contours du moi sont excédés par le heurt avec quelque chose de « trop bon » ou de « trop mauvais ». En somme, si l'angoisse porte sur un *objet*, en revanche l'inquiétante étrangeté est une *destruction du moi* qui peut soit perdurer comme *symptôme* psychotique, soit s'inscrire comme *ouverture* vers le nouveau, en une tentative d'adaptation à l'incongru. Retour d'un refoulé familier, certes, *l'Unheimliche* n'en nécessite pas moins l'impulsion d'une rencontre nouvelle avec un extérieur inattendu : éveillant les images de mort, d'automates, de double ou de sexe féminin (la liste n'est sans doute pas close, tant le texte freudien laisse l'impression d'une réserve quelque peu distante, parce que passionnée), l'inquiétante étrangeté se produit lorsque s'effacent les « limites entre *imagination* et *réalité* ». Cette remarque renforce la conception - qui se dégage du texte de Freud — de *l'Unheimliche* comme écroulement des défenses conscientes, à partir des conflits qu'éprouve le moi vis-à-vis d'un autre - l'« étrange » - avec lequel il maintient un lien conflictuel, à la fois « besoin d'identification et peur de celle-ci (Bouvét). Le choc de l'autre, l'identification du moi avec ce bon ou mauvais autre qui viole les limites fragiles du moi incertain, seraient donc à la source d'une inquiétante étrangeté dont l'aspect excessif, représenté en littérature, ne saurait cacher la permanence dans la dynamique psychique « normale ».

Un enfant confie à son analyste que le plus beau jour de sa vie est celui de

sa naissance : « Parce que ce jour-là, ç'a été moi - j'aime être moi, j'aime pas être un autre. » Or, il se sent autre quand il a de mauvaises notes — quand il est mauvais, étranger au désir des parents et des maîtres. De même, les langages « étrangers » non naturels, comme l'écriture ou les mathématiques, provoquent-ils le sentiment d'inquiétante étrangeté chez l'enfant ³⁶.

Nous quittons là l'extraordinaire de l'inquiétante étrangeté littéraire pour retrouver son immanence (nécessaire et donc banale) au psychisme, au titre d'épreuve de l'altérité. On peut penser, avec Yvon Brès, que le recours de Freud aux œuvres esthétiques pour mettre en place la notion d'inquiétante étrangeté est un aveu de son impossible traitement par la psychanalyse. L'homme se trouverait là devant une sorte d' « *a priori* existentiel » face auquel la réflexion freudienne rejoint la phénoménologie heideggerienne ³⁷. Sans aller jusqu'à une telle connexion, notons toutefois que Freud reprend le terme dans *L'Avenir d'une illusion* : la civilisation humanise la nature en la dotant d'êtres qui nous ressemblent - c'est ce processus animiste qui fait que l' « on respire, on se sent chez soi dans l'étrangement inquiétant, on peut élaborer psychiquement son angoisse [qui était auparavant privée] de sens ³⁸ ». Ici, l'inquiétante étrangeté n'est plus production artistique ni pathologie, mais loi psychique permettant d'affronter l'inconnu et de l'élaborer dans le processus de *Kulturarbeit*, de l'œuvre de civilisation. Freud, qui avoue une « insensibilité » en matière d'inquiétante étrangeté ³⁹, ouvre ainsi deux autres perspectives face à l'insolite, parent de l'angoisse. D'une part, le sentiment d'insolite est moteur d'identification avec l'autre, en élaborant son impact dépersonnalisant par le moyen de l'étonnement. D'autre part, l'analyse pourra éclairer cet affect, mais, loin de s'acharner à le dissoudre, elle devrait passer la main à l'esthétique (certains diront aussi à la philosophie) pour en saturer le cheminement fantasmatique et en assurer l'éternel retour cathartique, par exemple chez les lecteurs d'histoires inquiétantes.

La forme brutale et catastrophique que peut prendre la rencontre de *l'étranger* est à inclure dans ces conséquences généralisantes qui semblent découler de la réflexion freudienne sur le déclenchement de l'inquiétante étrangeté. Test de notre étonnement, source de dépersonnalisation, nous ne saurions supprimer le symptôme que provoque l'étranger, mais simplement y revenir, l'élucider, le ressourcer à nos dépersonnalisations essentielles, et ainsi seulement l'apaiser.

Pourtant, l'inquiétante étrangeté peut être aussi évacuée : « Non, cela ne me trouble pas : je ris ou j'agis - je m'en vais, je ferme les yeux, je frappe, j'ordonne... » Une telle liquidation de l'étrange pourrait conduire à la liquidation du psychique, laissant, au prix d'un appauvrissement mental, la voie libre au passage à l'acte, jusqu'à la paranoïa et au meurtre. D'une autre façon, il n'y a pas d'inquiétante étrangeté pour la personne qui jouit d'un pouvoir reconnu et d'une image splendide. L'inquiétante étrangeté se transforme pour elle en gestion et en ordonnancement : l'étrangeté est pour les

« sujets », le souverain l'ignore, sachant la faire gérer. Une anecdote rapportée par Saint-Simon illustre bien cette situation ⁴⁰. Le Roi-Soleil (les psychanalystes français évitent étrangement d'interroger les grandes figures politiques et artistiques de l'histoire nationale, pourtant si chargée de discours mais aussi d'énigmes psychologiques) gomme l'inquiétante étrangeté et sa peur, pour déployer tout son être exclusivement dans la loi et le plaisir de l'apparat versaillais. L'intériorité troublée est le lot des courtisans, ce terreau de la subtilité psychique que le mémorialiste de génie nous lègue en devançant souvent brillamment les spéculations freudiennes.

Enfin, certains pourraient métamorphoser l'insolite en ironie. On imagine Saint-Simon, un fin sourire aux lèvres, aussi éloigné de la censure royale que du trouble courtisan : l'humoriste traverse l'inquiétante étrangeté, et - à partir d'une assurance qui est celle de son moi ou bien de son appartenance à un univers intouchable que ne menace point la guerre des mêmes et des autres, des fantômes et des doubles - il n'y voit... que de la fumée, des constructions imaginaires, des signes. S'inquiéter ou sourire, tel est le choix lorsque l'étrange nous assaille; il dépend de notre familiarité avec nos propres fantômes.

L'étrange au-dedans de nous

L'inquiétante étrangeté serait ainsi la voie royale (mais au sens de la cour, non pas du roi) par laquelle Freud introduit le rejet fasciné de l'autre au cœur de ce « nous-même » sûr de soi et opaque, qui précisément n'existe plus depuis Freud et qui se révèle comme un étrange pays de frontières et d'altérités sans cesse construites et déconstruites. Chose étrange, il n'est nullement question des *étrangers* dans l'*Unheimliche*.

En vérité, il est rare qu'un étranger provoque l'angoisse terrifiante que suscitent la mort, le sexe féminin ou la pulsion débridée « maléfique ». Est-il pourtant si sûr que les sentiments « politiques de xénophobie ne comportent pas, souvent inconsciemment, cette transe de jubilation effrayée que l'on a appelée *unheimlich*, que les Anglais nomment *uncanny*, et les Grecs tout simplement... *xenos*, « étranger » ? Dans le rejet fasciné que suscite en nous l'étranger, il y a une part d'inquiétante étrangeté au sens de la dépersonnalisation que Freud y a découverte et qui renoue avec nos désirs et nos peurs infantiles de l'autre - l'autre de la mort, l'autre de la femme, l'autre de la pulsion immaîtrisable. L'étranger est en nous. Et lorsque nous fuyons ou combattons l'étranger, nous luttons contre notre inconscient - cet « impropre » de notre « propre » impossible. Délicatement, analytiquement, Freud ne parle pas des étrangers : il nous apprend à détecter l'étrangeté en nous. C'est peut-être la seule manière de ne pas la traquer dehors. Au cosmopolitisme stoïcien,

à l'intégration universaliste religieuse, succède chez Freud le courage de nous dire désintégrés pour ne pas intégrer les étrangers et encore moins les poursuivre, mais pour les accueillir dans cette inquiétante étrangeté qui est autant la leur que la nôtre.

En fait, cette distraction ou cette discrétion freudienne à l'égard du « problème des étrangers » - lequel n'apparaît qu'en éclipse ou, si l'on préfère, en symptôme, par le rappel du terme grec *xenoi*⁴¹ — pourrait être interprétée comme une invitation (utopique ou très moderne?) à ne pas réifier l'étranger, à ne pas le fixer comme tel, à ne pas nous fixer comme tels. Mais à l'analyser en nous analysant. A découvrir notre troublante altérité, car c'est bien elle qui fait irruption face à ce « démon », à cette menace, à cette inquiétude qu'engendre l'apparition projective de l'autre au sein de ce que nous persistons à maintenir comme un « nous » propre et solide. A reconnaître notre inquiétante étrangeté, nous n'en souffrirons ni n'en jouirons de dehors. L'étrange est en moi, donc nous sommes tous des étrangers. Si je suis étranger, il n'y a pas d'étrangers. Aussi Freud n'en parle-t-il pas. L'éthique de la psychanalyse implique une politique : il s'agirait d'un cosmopolitisme de type nouveau qui, transversal aux gouvernements, aux économies et aux marchés, œuvre pour une humanité dont la solidarité est fondée sur la conscience de son inconscient - désirant, destructeur, peureux, vide, impossible. Nous sommes loin ici d'un appel à la fraternité dont on a déjà ironiquement remarqué la dette vis-à-vis de l'autorité paternelle et divine - « Pour qu'il y ait des frères, il faut un père », ne manqua pas de dire Veuillot en apostrophant les humanistes. Depuis l'inconscient érotique et mortifère, l'inquiétante étrangeté - projection en même temps qu'élaboration première de la pulsion de mort - qui annonce les travaux du « second » Freud, celui d'*Au-delà du principe de plaisir*, installe la différence en nous sous sa forme la plus déséparante, et la donne comme condition ultime de notre être *avec* les autres.

¹ Cf., *supra*, p. 214 sq.

² Cf. E. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), in *Œuvres complètes*, Gallimard, 1986, t. II, p. 192.

³ E. Kant, « Idée... », *op. cit.*, p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 194.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ *Ibid.*, p. 197.

⁷ E. Kant, « Idée... », *op. cit.*, p. 202.

⁸ *Ibid.*

⁹ E. Kant, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 348.

¹⁰ « On ne parle que du droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer, dans leur société, droit fondé sur celui de la possession commune de la surface de la terre,

dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns à côté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini et qu'originellement l'un n'a pas plus droit que l'autre à une contrée » (*Œuvres*

complètes, op. cit., p.350).

11 « Il n'y a que la raison pratique qui puisse prescrire à des êtres libres des lois sans les contraindre; mais cela veut dire que la Nature le fait elle-même, que nous le voulions ou non » (*ibid.*, p. 359).

12 *Ibid.*, p. 361, et 362, § 3.

13 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, The MacMillan Company, New York, 1951.

14 J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, liv. IV, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, 1959, t. I, p. 144.

15 Ainsi : « L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le Corps social [...]. Les bonnes institutions sociales savent le mieux dénaturer l'homme' lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative et transporter le *moi* dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout » (J.-J. Rousseau, *Émile*, liv. I, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, 1969, t. IV, p. 249).

16 « La police est bonne, mais la liberté vaut mieux » (J. J. Rousseau, « Considérations sur le gouvernement de Pologne », in *Œuvres complètes*, La Pléiade, t. III, p. 983). « La liberté publique est le bien le plus précieux; et tout homme a le droit, au nom de la patrie, de l'arracher des mains de l'usurpateur : la vengeance de ce crime capital appartient à chaque individu; apprenez ces vérités à tous les hommes, qu'elles descendent jusque dans les derniers ordres des citoyens » (*Correspondance générale*, Paris, éd. Dufour-Plan, A. Colin, 1934, t. XX, p. 346).

17 « Mais lorsque dans deux cents ans, ceux qui viendront après nous liront en notre histoire et qu'ils verront que, tant qu'il a présidé à nos affaires, la France n'a pas un voisin sur lequel elle n'ait gagné des places et des batailles : s'ils ont quelque goutte de sang français dans les veines, quelque amour pour la gloire de leur pays, pourront-ils lire ces choses sans s'affectionner à lui? » (Voiture, *Œuvres*, Paris, Charpentier, 1855, vol. I, p. 272, cité par Hans Kohn, op. cit., p. 203).

18 *Lettres à d'Alembert*, Garnier-Flammarion, 1967, p.43.

19 Cf. *supra*, p. 250 sq.

20 Cf. Hans Kohn, op. cit., p. 429.

21 Cf. Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, 1984. On

comparera cette formation du national au contact de l'étranger à ce que A.W. Schlegel (cité par A. Berman, op. cit., p. 62) observe en France : « D'autres nations ont adopté en poésie une phraséologie complètement conventionnelle, si bien qu'il est purement et simplement impossible de traduire poétiquement quelque chose dans leur langue, comme par exemple en français [...]. C'est comme s'ils désiraient que chaque étranger, chez eux, doive se conduire et s'habiller d'après leurs mœurs, ce qui entraîne qu'ils ne connaissent à proprement parler jamais d'étranger. »

22 Cf. A. Berman, op. cit., p. 70. De sa traduction du Cantique des cantiques jusqu'à son recueil de *Chansons populaires* en passant par sa célèbre exégèse biblique *Du génie de la poésie biblique*, le mouvement de Herder est sans cesse soucieux d'assimiler l'étranger tout en préservant cependant son caractère singulier pour en faire don à une langue allemande en cours d'expansion et de reformulation. Les peuples d'Europe centrale ont puisé dans sa pensée pour développer l'essor des langues et des cultures slaves. On peut remarquer, cependant, que ce bord à bord de la *Bildung* allemande avec l'étranger - en particulier avec l'hébreu - atteint son point critique dans le romantisme tardif. Et que ce soit lui-même qui a été brutalement durci dans une interprétation politique, initialement féconde, où l'autre devint objet d'assimilation, quand ce ne fut pas de rejet meurtrier, au profit de l'originalité allemande.

23 Herder, pour sa part et à travers ses propres contradictions, mettait cependant en garde : « Comment diable les Allemands à qui revenait d'ordinaire la louange de manifester une virile modestie en sont-ils venus, eux à qui jadis était propre une froide équité dans l'appréciation du mérite des étrangers, à un injuste et grossier mépris des autres nations, et précisément de celles qu'ils ont imitées, à qui ils ont emprunté? » (cité par Max Rouché, Introduction J.G. Herder, *Idées...*, Aubier, 1962, p. 33). Ou encore : « Ceux qui étudient leurs mœurs et leurs langues doivent utiliser le moment où elles

sorte distinctes; car tout en Europe tend à l'extinction progressive des caractères nationaux. Mais que l'historien de l'humanité, ce faisant, se garde bien de choisir avec exclusivité un certain peuple pour favori et de diminuer par là l'importance de lignées auxquelles les circonstances refusèrent chance et gloire » (*ibid.*, liv. XVI, p. 309).

24 *Neue fragmente*, n° 146, in *Werke und Briefe*, Munich, Winkler Verlag, p. 452-453, cité par Henri E. Ellenberger, *La découverte de l'inconscient*, Simep-Éditions, 1974, p. 170.

25 Cf. *supra*, « Le peuple élu et l'élection de l'étrangeté », p. 95-111.

26 S. Freud, « *L'Inquiétante Étrangeté* » et autres essais, Gallimard, 1985, p. 215.

27 *Ibid.*, p. 222.

28 S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté*, *op. cit.*, p. 242.

29 *Ibid.*, p. 245-246.

30 *Ibid.*, p. 246.

31 S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté*, *op. cit.*, p. 250.

32 S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté*, *op. cit.*, p. 252.

33 *Ibid.*, p. 249.

34 S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté*, *op. cit.*, p. 251.

35 *Ibid.*

36 Cf. Paul Denis, « L'inquiétante étrangeté chez l'enfant », in *Revue de psychanalyse*, n° 3, PUF, 1981, p. 503.

37 Cf. Yvon Brès, « Modestie des philosophes : modestie des psychanalystes », in *Psychanalyse à l'Université*, t. XI, n° 14, octobre 1986, p. 584-586. Par-delà la fréquence du thème *Unheimliche* en allemand, qui enlève quelque peu de sel à la rencontre, l'auteur constate une certaine convergence, dans son usage, entre Freud et Heidegger. Chez ce dernier, l'angoisse, qui est dans l'être-dans-le-monde, est une inquiétante étrangeté [« In der Angst ist einem "unheimlich" »] (*Sein und Zeit*, § 40) : « Mais ce caractère inquiétant, cette étrangeté, signifie en même temps le ne-pas-être-chez-soi. » Plus tard, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929) précise l'angoisse existentielle comme éprouvée devant l'impossibilité de toute détermination, et elle est décrite encore comme *Unheimlichkeit* (p. 52, trad. fr.).

38 S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 338; trad. fr. Y. Brès.

39 *L'Inquiétante Étrangeté*, *op. cit.*, p. 214.

40 « Cinq ou six jours après, j'étais au souper du Roi [...]. Vers l'entremets, j'aperçus je ne sais quoi de fort gros, et comme noir, en l'air sur la table, que je n'eus le temps de discerner ni de montrer, par la rapidité dont ce gros tomba sur le bout de la table [...]. Le bruit que cela fit en tombant, et la pesanteur de la chose pensa l'enfoncer et fit bondir les plats, mais sans en renverser aucun [...]. Le Roi, au coup que cela fit, tourna la tête à demi, et, sans s'émouvoir en aucune sorte : " Je pense, dit-il, que ce sont mes franges. " C'en était en effet un paquet plus large qu'un chapeau de prêtre... Cela était parti de loin derrière moi [...] et un frangeon détaché en l'air était tombé sur le haut de la perruque du Roi, que Livry, qui était à sa gauche, aperçut et ôta. Il s'approcha du bout de la table et vit en effet que c'étaient les franges tortillées en paquet [...]. Livry, voulant ôter ce paquet, y trouva un billet attaché; il le prit et laissa le paquet [...]. Il y avait dedans, d'une écriture contrefaite et longue comme de femme, ces propres mots : " Reprends tes franges, Bontemps; la peine en passe le plaisir. Mes baisemains au Roi. " Il était roulé, et point fermé. Le Roi le voulut encore prendre des mains de D'Aquin, qui se recula, le sentit, le frotta, tourna et retourna, puis le montra au Roi, sans le lui laisser toucher. Le Roi lui dit de le lire tout haut, quoique lui-même le lût en même

temps " Voilà, dit le Roi, qui est bien insolent! ", mais d'un ton tout uni et comme historique. Il dit après qu'on ôta ce paquet [...]. De ce moment, le Roi n'en parla plus et personne n'osa plus en rien dire, au moins tout haut; et le reste du souper se passa tout comme chose non avenue » (Saint-Simon, *Mémoires*, La Pléiade, t. I, p. 632-633). Christian David accompagne ce passage d'un fin commentaire

: cf. Christian David, « Irréductible étrangeté », in *Revue de psychanalyse*, n° 3, PUF, 1981, p.463-471.

⁴¹ S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté*, *op. cit.*, p. 216.

Pratiquement...

La nationalité doit-elle s'acquérir automatiquement ou, au contraire, devrait-on la choisir par un acte responsable et délibéré? Le *jus solis* suffit-il à effacer le *jus sanguinis* (lorsqu'il s'agit d'enfants d'immigrés nés sur le sol français), ou faut-il en plus une manifestation de désir de la part des intéressés? Les étrangers peuvent-ils obtenir des droits politiques ? Après le droit d'accéder aux organisations syndicales et professionnelles, le droit de vote lui-même doit-il leur revenir au sein des collectivités locales, et, pour finir, au plan national?

Les questions ne manquent pas de s'accumuler; et la Commission des sages qui a réfléchi sur le « Code de la nationalité » a formulé des propositions raisonnables. Ayant constaté que « la France compte, en termes relatifs et absolus, la plus nombreuse population étrangère de son histoire moderne », et qu'« aucun pays n'a intérêt à laisser se développer sur son sol de trop fortes minorités étrangères qui seraient singularisées par la revendication de leur différence ou stigmatisées par leur exclusion de la vie sociale et nationale », la Commission de la nationalité présidée par M. Marceau Long préconise « l'acquisition de la nationalité française pour les étrangers établis durablement en France » et l'amélioration des « modes d'acquisition qui implique un choix conscient, favorable à l'intégration de l'individu ». Elle pose « l'intégration comme une nécessité »¹. Ces propositions seront de toute évidence discutées, contestées, adoptées au moins en partie, et nécessairement évolutives.

Dans le kaléidoscope que devient la France - kaléidoscope d'abord de la Méditerranée, et progressivement du Tiers Monde -, les différences entre autochtones et immigrés ne seront jamais aussi tranchées qu'auparavant. Le pouvoir d'homogénéité de la civilisation française, qui a su recevoir et unifier pendant des siècles des influences et des ethnies diverses, a fait ses preuves classiques. Or, la France est en train d'accueillir aujourd'hui des arrivants qui ne renoncent pas à leurs particularités. La situation est toute différente de celle qui fut à l'origine des États-Unis d'Amérique, lesquels proposaient une nouvelle foi religieuse et économique à des déracinés mis à la même enseigne. En France, en cette fin de XX^e siècle, chacun est destiné à rester le même et l'autre : sans oublier sa culture de départ, mais en la relativisant au point de la faire non seulement voisiner, mais aussi alterner avec celle des autres. Une nouvelle homogénéité est peu probable, peut-être peu souhaitable. Nous sommes appelés, par la force de l'économie, des médias, de l'histoire, à cohabiter dans un seul pays, la France, elle-même en voie d'intégration dans

l'Europe. On a déjà tant de mal — mais aussi tant d'intérêt - à coexister dans ce nouveau pays multinational (et non pas supranational) qu'est l'Europe, et qui se compose pourtant de nations aux cultures proches, aux religions semblables, aux économies interdépendantes depuis des siècles! On mesure en conséquence la difficulté que peut présenter, au sein d'un même ensemble politique (fût-il lui-même déjà en voie d'intégration en d'autres), la cohabitation de populations dont la considérable diversité ethnique, religieuse, économique tranche avec la tradition et les mentalités actuelles des accueillants. S'achemine-t-on vers une nation-puzzle faite de diverses particularités, dont la dominante numérique reste pour l'instant française - mais jusqu'à quand?

Une évolution des mentalités s'impose pour favoriser la meilleure harmonie d'une telle polyvalence. Peut-être s'agit-il, en définitive, d'étendre à la notion d'étranger le droit au respect de notre propre étrangeté et, en somme, du « privé », qui garantit la liberté des démocraties? L'accès des étrangers au droit politique se fera dans la foulée de cette évolution, et, nécessairement, avec des garanties juridiques adéquates : on peut songer, par exemple, à un statut de « double nationalité » qui donnerait aux « étrangers » qui la désirent certains droits, mais aussi les devoirs politiques propres aux nationaux, avec une clause de réciprocité donnant à ces mêmes nationaux des droits et des devoirs dans le pays d'origine des étrangers en question. Cette règle, facilement applicable à la CEE, pourrait être modulée et aménagée pour d'autres pays.

Cependant, la question fondamentale qui freine ces accommodements que juristes et politiciens sont en train d'aménager sous la contrainte variable des besoins économiques nationaux, est d'un ordre plus psychologique, voire métaphysique. En l'absence d'un nouveau lien communautaire — religion salvatrice qui intégrerait la masse des errants et des différents dans un nouveau consensus, autre que celui du « plus d'argent et de biens pour tout le monde » -, nous sommes amenés, pour la première fois dans l'histoire, à vivre avec des différents en misant sur nos codes moraux personnels, sans qu'aucun ensemble embrassant nos particularités ne puisse les transcender. Une communauté paradoxale est en train de surgir, faite d'étrangers qui s'acceptent dans la mesure où ils se reconnaissent étrangers eux-mêmes. La société multinationale serait ainsi le résultat d'un individualisme extrême, mais conscient de ses malaises et de ses limites, ne connaissant que d'irréductibles prêts-à-s'aider dans leur faiblesse, une faiblesse dont l'autre nom est notre étrangeté radicale.

1 Cf. *Être français aujourd'hui et demain*, t. II, 10/18, 1988, p. 235-236.